

الصحة الإسلامية في ميزان العقل

د. فؤاد زكريا



الصحة الإسلامية في ميزان العقل

د. فؤاد زكريا



٤ ميدان الجمهورية - القاهرة ١١٤

تقديم

ينصب البحث في هذا الكتاب على الفكر الاسلامي في مواجهته لمشكلات العصر . وهو لا يزعم أنه يستهدف استخلاص مفاهيم عصرية من المنابع الأصلية للفكر الاسلامي ، وهي القرآن والسنة ، بل انه يركز على تحليل الطرق التي فهم بها المسلمون المعاصرون تلك المنابع الأصلية للعقيدة . والفرق بين الأمرين على جانب كبير من الأهمية : ذلك لأننا نشهد كل يوم محاولات لتفسير الآيات والأحاديث على أنحاء تتيح للمفسرين أن يهتدوا فيها إلى كشف أو نظريات علمية حديثة ، وإلى إتجاهات اجتماعية وسياسية عصرية ، وإلى أهم مبادئ التشريعات التي تنظم حياة الانسان . غير أن تعدد هذه التفسيرات ، وتناقض الاتجاهات التي تُستخلص منها ، والتي يزعم كل منها أنه هو الذي يعبر عن روح النص الأصلي ، كل هذا كفيل باقناعنا بعدم جدوى هذه المحاولات ، وبأنها في حقيقتها مجادلات يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية دون أن تحسم أمراً واحداً .

ومن ثم كانت دراسات هذا الكتاب تسعى إلى الارتكاز على أرض أكثر صلابة ، إذ تفسر الفكر الاسلامي بأنه الطريقة الفعلية التي فهم بها المسلمون المعاصرون عقيدتهم . فالفرق إذن يكمن في أننا لا نزعم أن أي رأي نناقشه هو « رأي الاسلام » ، وإنما نحن نقتصر على مناقشة « آراء المسلمين » . ومن ثم

فإننا نتجاوز كليةً مشكلة المفاضلة بين هذه الآراء ، ونتجنب البحث فيما إذا كان هذا الرأي أو ذاك هو الأقرب إلى « روح الإسلام الحقيقية » ، لأن ما يهمنا هو أن المسلمين في عصرنا الحاضر قد فهموا عقيدتهم على هذا النحو أو ذاك .

ويضم هذا الكتاب دراسات منها ما لم ينشر من قبل ، ومنها ما نشر ولكنه لم يعد متاحاً للقارئ . وعلى الرغم من أن هذه الدراسات قد كُتبت على امتداد ست سنوات ، فإنها تؤلف وحدة عضوية متماسكة ، تدور كلها حول موقف الفكر الإسلامي ، أو على الأصح فكر المسلمين ، في مواجهته لمشكلات العصر . ولا شك أن البحوث التي تتناول الفكر العربي تدخل بدورها في هذا الإطار ، على أساس أن العنصر الإسلامي شديد التداخل مع عناصر الفكر العربي ، فضلاً عن أنه بغير شك أهم مكوناته .

وقد صنفنا الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب ، يدور البحث في الباب الأول منها حول « إيقاع التاريخ والحضارة » ، وهو يتناول بصورة رئيسية موقف الفكر الإسلامي من التاريخ وموقع أبعاد الزمان المختلفة من هذا الفكر . أما الباب الثاني فتتصب دراسات على مشكلات متعلقة بالواقع المعاصر ، وتناقش مدى قدرة الفكر الإسلامي الحاضر على مواجهة مجموعة من قضايا العصر الأساسية . وأخيراً ، فإن الباب الثالث يسعى إلى تصحيح بعض الأخطاء الشائعة في فكر مجموعات إسلامية كثيرة ، ويناقش بعض المفاهيم والأفكار الباطلة التي أصبحت تجري على الألسن كلما نوقشت علاقة الإسلام بواحد من تيارات الفكر العالمي .



وبعد ، فإن دراسات هذا الكتاب تعالج موضوعاً شديداً الحساسية ، وتتبع في ذلك منهجاً غير تقليدي . وكل ما يطمح إليه الكتاب هو أن يساعد على فتح أبواب حوار رشيد ومتعقل حول هذا الموضوع ، يتخطى أسوار التحريمات المترمة ويتجاوز مستوى الاتهامات الرخيصة بالهرطقة والتجديف . وإذا كان لمؤلف هذا الكتاب من أمنية ، فهي ألا يلجأ المعترضون عليه - وهم

قطعا كثيرون - إلى منهج « السلطة » في مناقشة آرائه ، أعني ألا يضعوا أفكاره في مواجهة سلطة النص . فهذا ميدان يعترف المؤلف بأنه غير مؤهل له ، فضلا عن أنه لن يؤدي إلا إلى مساجلات ومجادلات مدرسية لا تعرف نهاية منطقية مقنعة . ومن هنا كان أقصى ما أتمناه هو أن تدور المناقشات والاعتراضات ، مهما كان عنقها ، في ساحة العقل والحجة المنطقية ، وهي الساحة التي تتسع للجميع ، ويمكن في داخلها تسوية كافة الخلافات ، أو على الأقل القاء أضواء كاشفة عليها ، تتيح لصاحب كل موقف أن يتبين بوضوح ما يتفق فيه وما يختلف مع أصحاب المواقف الأخرى .

إن هذا الكتاب موجه إلى عقول الناس ، لا إلى عواطفهم . وسواء أكان هذا التوجه يرضي البعض أم لا يرضيه ، فإن كاتب هذه الكلمات يأمل ألا يناقشه أحد إلا على الأرض التي اختار لنفسه أن يقف عليها .

فؤاد زكريا

الباب الأول

إيقاع التاريخ والحضارة

الفصل الأول

اشكالات « الصحوة الاسلامية »

في العالم الاسلامي اليوم خطأ ما . . . خطأ فادح . انه يضم في داخله أغنى بلاد العالم وأفقرها في آن معا ، ويضم داخل فئتي الدول الغنية والدول الفقيرة أشد حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين أبناء المجتمع الواحد . وفي الوقت الذي لا يميل فيه منظرو الفكر الاسلامي من الكلام عن عدل السلف الصالح وحرصه على المساواة ، نرى الطبقة الصارخة تسود العلاقات بين بلد إسلامي وآخر ، كما تسري بأشد صورها ظلما بين أبناء المجتمع الواحد . وفي الوقت الذي لا يكف فيه الدعاة الاسلاميون عن الزهو بأمجاد الاسلام والعروبة ، نرى الدول الاسلامية - على الصعيد الدولي - في ذيل المجتمع العالمي . انها وحدها الدول التي تعيش بلا أمل . قد تكون هناك دول أخرى في « العالم الثالث » أفقر منها أو أبعد عن الأخذ بأسباب الحضارة ، ولكن بعض هذه الدول ، في شرق آسيا ، تبني نفسها من أجل غد أفضل ، وتبذل ضحايا بالملايين لتقريب اليوم الذي تحتل فيه مكائنها بين مجتمعات العالم المتقدمة ، وبعضها الآخر ، في أفريقيا ، يشور ويتمرد ويبدى روحا متحررة تدل على أن قلبه ينبض بحب الحرية ويتطلع بأمل إلى المستقبل ؛ وبعضها الآخر ، في أمريكا اللاتينية ، لا يكف عن المقاومة والنضال ضد قوى عاتية ، وفي مواجهة جار جبار في الشمال ، ويحرز من آن لآخر انتصارات مدوية .

الكل في بلاد العالم الثالث ، ينهضون ، وإن لم ينهضوا يقاومون ،

وتنتفض قلوبهم بروح الثورة والسخط على الأوضاع ، ويتملكهم الأمل في مستقبل يتغير فيه مجتمعهم وانشانهم إلى الأفضل . . . إلا العالم الاسلامي ، فكل شيء فيه هامد خامد ، وكل شيء فيه فبعثر ومنقسم ، وكل روح فيه منطفئة مكدودة ، أما الأمل ، قصارى الأمل ، ففي أن يدوم الحال ، ولا يطرأ « مكروه » يقلب الأوضاع ويعكر الهادئ ويغير المستقر .

شيء ما خطأ ، وخطأ فادح ، في هذا العالم الاسلامي . فهل هو خطأ الإسلام ذاته ؟ إن التاريخ يثبت لنا ، على نحو قاطع ، أن الاسلام هو ما يصنعه به المسلمون . فإذا أراد منه المسلمون أن يكون سندا روحيا لحركة امتداد وانتشار هائلة ، ولنهضة فكرية وعلمية وحضارية منقطعة النظير - كما حدث بالفعل في قرون الدعوة الإسلامية الأولى - كان لهم ما يريدون . وإذا أرادوا منه أن يكون وسيلة لتبرير الظلم الاجتماعي والتخلف الحضاري وكافة أشكال الركود والركوع ، كان لهم أيضاً ما يريدون . وفي تباين اتجاهات العالم الاسلامي اليوم ، فكربا وسياسيا واجتماعيا بل و« دينيا » ، ما يثبت أن كل قوة من القوى في هذا العالم الإسلامي المترامي الأطراف تجتذب الاسلام ناحيتها ، وتفسره وفقا لتكوينها ومصالحها وغاياتها ، وليست هي التي تنقاد لإسلام واحد يمثل نواة صلبة يستحيل تشكيلها وفقا للأهواء . أجل ، في كل يوم تثبت الأحداث أن البحث عن هذه « النواة الصلبة » التي تلزم الجميع وتفرض نفسها عليهم ، هو بحث عقيم ، وأن كل مجموعة ، وكل فئة أو طبقة اجتماعية أو نظام يحكم توحد ، بطريقة قطعية جازمة ، بين « الاسلام في ذاته » وبين « إسلامها هي » ، وتؤكد أن الأخير هو وحده الذي يعبر عن حقيقة الأول وجوهه الأصيل .

إذن ، لندع جانبا مشكلة البحث عن كنه هذه « النواة الصلبة » التي لا تقبل التشكل في العالم الاسلامي المعاصر ، ولنتأمل الواقع كما هو : واقع وجود كثرة من التيارات في العالم الاسلامي يضع كل منها لنفسه « اسلامه » الخاص . عندئذ يرتد البحث في مسألة « تخلف العالم الاسلامي » إلى البحث في « تخلف المسلمين » ويصبح الانطلاق من الواقع الاسلامي ، بدلا من الضياع في

متاهة النصوص المتعارضة والناسخة والمنسوخة ، هو المدخل الحقيقي إلى فهم أسباب التخلف في هذه المنطقة من العالم .

* * *

غير أن من السهل أن يتخيل المرء صوتاً معترضاً يصيح بقوة : كيف نتحدث عن التخلف في الوقت الذي يتحدث فيه العالم كله عن « اليقظة » ، أو عن « الصحوة » الإسلامية ؟ ولكن الواقع أن كل ما يقال عن هذه الصحوة ، خارج البلاد الإسلامية وداخلها ، يؤكد فكرة التخلف ؛ ولا ينفيها . والمسألة في رأي هي .

إن في العالم الإسلامي المعاصر موارد نفطية هائلة ، ذات أهمية بالغة لاستمرار الحياة في العالم الصناعي الغربي المتقدم . وهو يحتل موقعا استراتيجيا عظيم الأهمية في الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي . وهذا العالم كان يتم التعامل معه حتى الآن بأساليب يسيرة لا تتضمن تعقيدات كثيرة ، ولكنها تحقق تدفقا منتظما للموارد النفطية ، وتضمن وضعاً مريحاً للمعسكر الغربي بالذات في الصراع الاستراتيجي العالمي . ويكفي ، كأسلوب مضمون للتعامل مع هذا العالم ، أن تُزرع فيه إسرائيل لكي تهدد أي نظام يسعى إلى تحقيق التقدم في بلاده ، وأن يُنشر الخوف من الشيوعية لكي يرغم النظم الطبقية والعشائرية على الاستسلام الدائم لرغبات الغرب .

هاتان اذن هما ركيزتا السياسة التي تتبعها الدول الصناعية الكبرى ، في تعاملها مع هذه المنطقة ، لكي تضمن تحقيق مصالحها بانتظام : إسرائيل بوصفها خنجرا مصوبا يجهض كل حركة تسعى إلى تغيير الأوضاع إلى الأفضل ، والخوف من الشيوعية كضمان لولاء الأنظمة صاحبة المصالح المالية والاقتصادية الكبرى . والركيزتان متكاملتان : فعندما يفكر أي زعيم أو حزب عربي في تبني تغييرات أساسية لا يعود معها الخوف من الشيوعية عاملا رئيسيا في سياسته ، تسلط عليه إسرائيل ، وعندما يضطر أي نظام مرتكز على قوة الموارد النفطية الهائلة ، إلى التفكير في اتخاذ موقف ضد إسرائيل (بضغط شعبي أو رغبة في

نحسين صورته وتخفيف أثر ممارساته الاجتماعية غير العادلة) ، يسلط عليه
الخوف من الشيوعية .

انه إذن أسلوب سهل ، واضح ، مضمون النتائج ، وعلى هذا الأسلوب
سارت الدول الغربية الصناعية في تعاملها مع أهم الدول الاسلامية منذ انتهاء
الحرب العالمية الثانية . ولكن ظهور اتجاهات جديدة ، غير الاتجاهات التقليدية
التي ظلت تلك الدول تتعامل معها بنجاح ، يمكن ان يحدث خلخلة في الخطة
سأكملها ، ويدفع إلى السطح بعوامل غير منظورة وغير متوقعة ، تقتضي
تعديلات ، قد تكون طفيفة أو أساسية ، في خطة التعامل . لهذا السبب أعتقد
أن كل ما يقال عن اهتمام العالم « باليقظة الاسلامية » إنما هو محاولة لاستيغاب
أي اتجاه فكري أو سياسي جديد في اطار أساليب التعامل التي أثبتت فعاليتها
طوال العقود الثلاثة الماضية ، ولا متصاص أي تغيير تفكر المجتمعات الاسلامية
في ادخاله على حياتها ، بحيث يعود فيخدم المصالح الامبريالية ، ومصالح
الغرب الرأسمالي بالذات ، في نهاية الأمر .

هذا هو التفسير الحقيقي ، في رأيي ، لذلك الاهتمام المحموم الذي يبديه
العالم « باليقظة الاسلامية » . فهو ليس اهتماما مقصوداً لذاته ، ولا يعبر عن
موقف تجاه الاسلام ذاته ، وإنما هو محاولة لاعادة وضع « النبيذ الجديد في
الزجاجات القديمة » ، ولفهم الواقع الاسلامي الموجود ، بكل ما تطرأ عليه من
تطورات ، من أجل استمرار التعامل معه بنجاح .

والدليل على صحة هذا التفسير :

- أن أحداً لا يهتم - إلا في الأوساط الأكاديمية الخالصة - بما يجري في
الاسلام في المناطق التي لا تشكل خطراً استراتيجياً على الغرب ، وإنما يشور
الاهتمام كله حين يظهر تيار اسلامي قوي جارف في بلد حيوي ، نطاليا
وجغرافيا واستراتيجيا ، مثل ايران ، وحين يكون هناك خوف حقيقي من أن
يمتد هذا التيار لكي يشمل بلدانا أخرى لا تقل أهمية عن ايران من جميع
الجوانب

- أن أمريكا هي أكثر المهتمين بتلك الظاهرة التي تسميها « يقظة اسلامية » ، وهو أمر طبيعي لأن أمريكا هي راعية الاستراتيجية الغربية بأكملها ، والحارس الذي يسهر على أمن وسلامة النظام الرأسمالي في العالم ، هذا فضلا عن مصالح أمريكا الخاصة ، ممثلة في شركات البترول بوجه خاص . وهكذا بدأت موجة عارمة من الاهتمام بالاسلام تبدو أكاديمية في ظاهرها ، ولكن كل دراساتها موجهة إلى معرفة ما يدور في عقول سكان هذه المنطقة حتى لا تحدث في المستقبل أية مفاجأة ، وحتى يظل التعامل معهم مبنيا على أساس من الفهم الكامل . وكل من يعرف شيئا عن الجو العلمي الحالي في الجامعات ومعاهد الأبحاث الأمريكية ، يعلم جيدا أن الأبحاث المتعلقة بالاسلام ، حتى في أدق تفاصيله وأكثر جوانب خفاء ، لها فرصة هائلة في الحصول على التمويل السخي وعلى كل ما يلزم القائمين بها من تيسيرات . وقد أثمر ذلك بالفعل مشاريع بحث تفصيلية عديدة ، يشارك في الكثير منها ، للأسف ، باحثون عرب ، أو عرب أمريكيون ، مع أنهم يعلمون حق العلم أن أبحاثهم سوف تصب نتائجها قطعاً ، بعد تحليلها وتنظيمها ، في ملفات الشرق الأوسط على مكاتب صناع القرار السياسي من الأمريكيين .

- ومن جهة أخرى فإن الطرف الرئيسي الآخر في الصراع الأيديولوجي الدولي ، وهو الاتحاد السوفياتي ، يبدى اهتماما غير قليل بتلك الصحوه الاسلاميه التي لا بد أن يكون لها تأثير ملموس على استراتيجيته في مواجهة المعسكر المضاد . وفضلا عن ذلك فإن الصحوه الاسلاميه تقدم أيديولوجية بديلة عن الايديولوجية الشيوعية أو الاشتراكية التي كانت تتبناها معظم الحركات المضادة للإمبريالية الغربية في بلاد العالم الثالث . ومن المؤكد أن المفكرين النظريين في العالم الشيوعي قدحون أذهانهم كيما يجدوا ردا على أسئلة مثل : هل الحركات الاسلاميه المعاصرة مرحلة في طريق التحرير يؤدي في نهاية المطاف إلى قبول الاشتراكية - أعني هل هي خطوة أولى لا تلبث أن تبين ضرورة الاستناد إلى أسلوب في بناء المجتمع سبق أن تجربته مجتمعات أخرى نامية وأحرزت بفضلها نجاحا ملحوظا ، ومن ثم فإن أية ثورة اسلاميه لا بد أن تفضي

آخر الأمر إلى شكل من أشكال الثورة الاشتراكية ، حتى ولو لم تطلق على نفسها هذا الاسم ؟ أم أن هذه الحركات تستهدف الاسلام بوصفه غاية في ذاته ، وتريد منه أن يكون أيديولوجية بديلة ، ترجع إلى جذور أبعد بكثير من الأيديولوجية الاشتراكية ؟ وفي هذه الحالة الأخيرة ، هل تظل الأيديولوجية الاسلامية محتفظة باستقلالها وهويتها الخاصة ، التي تميزها عن سائر الأطر الفكرية السائدة في العالم المعاصر ، أم أنها تنزلق تدريجيا إلى محاربة الشيوعية بالذات ، وتتحول - عن وعي أو بغير وعي - إلى أداة يستخدمها ويفيد منها المعسكر الرأسمالي في سعيه إلى السيطرة على العالم عسكريا واقتصاديا ؟ تلك ، بلا جدال أسئلة حيوية لا بد أنها تشغل أذهان مفكري المعسكر الاشتراكي ، وخاصة في الاتحاد السوفياتي ، وتدل على نوع الاهتمام الذي يبداه ذلك المعسكر ازاء « البقعة الاسلامية » .



ولكن ، ما موقف المفكرين في البلاد الاسلامية ذاتها من هذه الموجة الجديدة التي تسعى إلى احياء القيم الاسلامية واتخاذها مرشدا وموجها للمجتمع ؟

لنبدأ بمواقف العلمانيين ، ولنأخذ مثلا واضحا محدد المعالم ، هو الثورة الايرانية . فعلى الرغم من أن المفكرين العلمانيين ظلوا طويلا يقاومون تأثير الاتجاهات الاسلامية التي ترمي إلى صبغ الفكر السياسي والاجتماعي بصبغة دينية ، فإن الثورة الايرانية ، وخاصة في أيامها الأولى ، قلبت مفاهيمهم ، ودفعتهم إلى إعادة النظر في الكثير من مسلّماتهم السابقة . وكانت نتيجة هذه المراجعة الفكرية أن أبدى الكثيرون منهم حماسا هائلا للثورة الايرانية ، بل لمبدأ الثورة الاسلامية ذاته ، ورأوا فيها الحل الذي ربما كان هو الوحيد المتاح أمام جماهير العالم الاسلامي في ظروفه الحاضرة ..

ذلك لأن الليبرالية ، بمفهومها المعروف في الغرب ، والذي طُبّق في بعض البلاد الاسلامية خلال فترات معينة من تاريخها ، أصبحت في الوقت الراهن معرضة لحمولات كاسحة من التشويه وسوء الفهم ، ونجحت أجهزة الاعلام ،

في البلاد التي تسيطر عليها نظم عسكرية أو عشائرية (أعني في مجموعة من أهم البلاد الاسلامية وأقواها تأثيرا) ، في تلطيخ سمعتها وادانتها لأسباب لم تكن الليبرالية ذاتها ، في واقع الأمر ، مسؤولة عنها في معظم الأحوال . وهكذا تُتهم التجربة الحزبية المحدودة النطاق ، القصيرة الأجل ، التي مرت بها بعض البلاد الاسلامية ، بأنها كانت فاسدة ، وفاشلة ، وتأخذ الأجيال الجديدة من الشباب هذا الاتهام على أنه قضية مسلم بصحتها ، لأنها لم تعاصر التجربة القديمة ، ولأن وسائل الإعلام ، وربما الثقافة والتعليم الرسمي أحيانا ، يرددون على أسماعهم هذه التهمة وكأنها حقيقة لا سبيل إلى مناقشتها .

ومن ناحية أخرى ، فلن ينكر أحد أن المناخ الحقيقي لليبرالية ، الذي تبلغ فيه أوج ازدهارها ، هو المناخ الرأسمالي المكتمل النمو . ولما كانت البلاد الاسلامية بعيدة عن هذه المرحلة حتى الآن ، ولم تنضج فيها الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي تجعل الليبرالية تنمو في تربتها الحقيقية ، فإن من الطبيعي أن تبدو مبادئ الليبرالية غريبة عن هذه المنطقة من العالم .

ومن جهة ثالثة ، فإن هناك ارتباطا وثيقا بين الجو الليبرالي وبين سيادة العقلانية في المجتمع . ففي جو المنافسة الحرة ، والمناقشات الحزبية المفتوحة ، يُفترض - نظريا على الأقل - أن صاحب الحجة الأكثر اقناعا هو الذي سيفوز بتأييد الجماهير . ومعنى ذلك أن الليبرالية تقتضي مستوى معيناً من الوعي الجماهيري لا يبدو أن معظم الشعوب الاسلامية ، التي تنفث فيها الأمية ، قد وصلت إليه في المرحلة الراهنة من تاريخها .

فإذا تركنا الليبرالية جانبا ، وتأملنا الاشتراكية ، وصورتها الراديكالية في الشيوعية ، وجدناها تعرض نفسها في البلاد الاسلامية بأشد صور التوصيل تعقيدا ، وتكتب تحليلاتها بلغة لا تنقل معنى واضح المعالم للجماهير العريضة ، وتغرق في التنظير إلى حد نسيان العلاقة مع الواقع ، مع أن فلسفتها قد بُنيت أصلا على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته . وهكذا أخفقت

التيارات الماركسية ، بمختلف درجاتها ، في تكوين حركة شعبية لها وزنها في معظم البلاد الاسلامية ، وبدا في حالات كثيرة أنها تخاطب نفسها وتعجز عن الخروج عن شرنقتها .

ومن ناحية أخرى فإن تلك الاجتهادات المستقلة التي نجحت في إقامة بناء اشتراكي في مجتمعات لا تنطبق عليها المواصفات التي حددتها الكتابات الماركسية الأصلية ، كما هي الحال في بعض التجارب الأفريقية ، وفي كوبا ، وفي فيتنام ، لم تعرف طريقها إلى العالم الاسلامي بعد . فما زالت الاشتراكية في هذه المنطقة من العالم تنتظر المفكر الذي يعرف كيف يستخلص من النظرية الأصلية ومن الظروف المميزة لمجتمعه اجتهادا أصيلا يأخذ في حسابه كل السمات النوعية للبيئة الخاصة التي يعيش فيها ، إلى جانب استرشاده بالمبادئ العامة للنظرية . وما دامت الاشتراكية في العالم الاسلامي ، لم تصل بعد إلى هذه المرحلة ، بل تعتمد على المحاكاة والنقل أكثر مما تعتمد على التأصيل والابتكار ، فمن الصعب أن تصوّرها كحركة شعبية قادرة على تحريك الجماهير على نطاق واسع .

وهكذا تظهر الأيديولوجيات ، التي قد تنجح في مناطق أخرى من العالم ، عاجزة عن إحداث تأثير جماهيري حقيقي في العالم الاسلامي . وهذا الواقع ذاته هو الذي يدفع الراديكاليين أنفسهم إلى البحث عن حلول بديلة ، وعندما جاءت الثورة الايرانية ، بدا للكثيرين أن الاجابة عن أسئلتهم قد أتت من ذلك المكان غير المتوقع .

فواقع العالم الاسلامي ، في معظم أرجائه ، هو واقع جماهيري أمية ينقصها الوعي السياسي والعقلانية ، وهو أيضاً واقع بطش واستبداد وكبت للحريات من جانب القوى المعادية للجماهير . في مثل هذا الواقع يبدو أن الاسلام هو القوة الهائلة التي هي وحدها القادرة على تحريك مثل هذه الجماهير وتعبئتها ودفعها إلى الوقوف أمام القوى الغاصبة ومقاومتها إلى حد الاستشهاد . وهكذا رأى بعض الراديكاليين في العالم الاسلامي أن الثورة الاسلامية قد تكون هي الصيغة الوحيدة الفعالة والناجحة ، المتاحة في هذه الظروف ، وأصبحوا على

استعداد لقبول مبدأ الثورة المرتكزة ، في بدايتها على الأقل ، على الدين ، والتي تفتح الباب بعد ذلك لشتى أنواع التطورات والتفاعلات .

على أن مفهوم « البعث الاسلامي » ، في المرحلة الراهنة من تاريخ البلاد الاسلامية ، يتعرض لقدر كبير من الخلط . ولو كان لي أن أحدد الشكل الرئيسي الذي يتخذه هذا الخلط ، لقلت إنه فقدان القدرة على التمييز بين اتجاهات اسلامية تدعو إلى التغيير ، واتجاهات أخرى تدعو إلى تثبيت الأوضاع أو العودة بها إلى الوراء . وفي زحمة الحديث المحموم عن اليقظة الاسلامية ، تجد أشد الفئات رجعية تتصور أنها جزء من هذه « اليقظة » ، مع أن دعوتها في حقيقتها « نوم » لا يقظة ، وموات لا « بعث » . غير أنها تتعلق بآخر عربات القطار ، وتدعو إلى تعاليمها المتخلفة على أساس أن العالم كله قد شهد للبعث الاسلامي بالحياة والانتشار ، ومن ثم فليقبل المسلمون أفكارهم ويعودوا ألف سنة إلى الوراء ما داموا جزءا من هذا « البعث » ! والحق أن هذا الخلط قد فرض نفسه على الكثيرين : فقد قرأت لباحثين أجانب يفترض فيهم التدقيق ، بل ولكتاب من بلاد اسلامية متعددة ، من بينها ايران ، كتابات يتحدثون فيها عن أحد أئمة المساجد في القاهرة على أنه مظهر لحركة البعث الاسلامي في مصر . وإمام المسجد هذا ، الذي اكتسب شهرة هائلة في السنوات الأخيرة ، وأصبحت الشرائط التي سجلت عليها خطبه تباع في طول البلاد العربية الاسلامية وعرضها ، يعتمد على رصيد واحد أساسي ، هو طريقته في اللقاء ورفع نبرة الصوت وتخفيضها . أما المضمون ذاته ، وأما البرنامج الذي يدعو اليه ، وأما الأفكار التي يتقدم بها إلى الناس ، فانها آخر ما يهتم به ، وهي على أية حال رجعية شديدة التخلف . وليست هذه هي الحالة الوحيدة ، بل ان هناك حالات أخرى عديدة حدث فيها خلط بين اتجاهات اسلامية رجعية يستحيل أن تشكل « بعثا » بأي معنى من المعاني ، وبين الاتجاهات التي تكافح من أجل أن تغير من واقع البشر عن طريق الاسلام ، أو تعيد تفسير الاسلام على نحو يسمح بتحقيق التغيير من خلاله .

وفي رأيي أن من واجب كل من يتصدى لرصد حركة الفكر في العالم

الاسلامي المعاصر أن يحلل ظاهرة الخلط هذه بعمق ووضوح . ذلك لأنه فرضت نفسها على الجميع ، باستثناء القلة التي بلغ وعيها الفكري مستوى عاليا . وكانت نتيجة الانتشار الهائل لهذا الخلط أن تأثرت النظرة التقدمية إلى الاسلام تأثرا سلبيا بتلك العناصر المتخلفة التي ارتبطت بها في أذهان الناس ، وربما في أذهان أصحابها أنفسهم . كما اكتسب أصحاب الاتجاهات المتخلفة افضالا لا يستحقونها لأنهم تعلقوا ، كما قلت ، بقطار « الصحوة » الاسلامية . ومن ثم فإن المهمة الأساسية التي تقع على عاتق المفكر ، في أيامنا هذه ، هي أن يبحث عن « المعايير » التي تتيح للناس أن يميزوا بين صحوة اسلامية داعية إلى تغيير واقع المسلمين إلى الأفضل ، وأخرى لا هدف لها إلا ارجاع الزمان إلى الوراء ، والوصول بالمسلمين ، باسم « الصحوة » ، إلى حالة من التخدير لن « يصحوا » منها إلا بعد أن يكون الأوان قد فات .

فما هي إذن هذه المعايير ؟ وكيف يتسنى لعقل المسلم العادي أن يميز بين الاتجاهات الايجابية والاتجاهات السلبية في الدعوات الاسلامية التي تنهال عليه من كل جانب ؟ سأحاول فيما يلي أن أعدد بعضا من المشكلات الرئيسية ، التي يتحدد في ضوئها موقف كل جماعة تدعي أنها جزء من الصحوة الاسلامية . ومن خلال هذا الموقف ، نستطيع بحق أن نحكم على هذه الجماعة ، وعلى كل من يمثلها ، ان كانت تعاليمهم كفيلة حقا بإحداث نهضة أو يقظة إسلامية ، أم أنها في حقيقتها « نكسة » و« غيبوبة » تنسب إلى نفسها القدرة على « البعث » زورا وهتانا .

١ - مشكلة الشكل والمضمون :

تعد هذه مشكلة المشاكل بالنسبة إلى الحركات الاسلامية المعاصرة . ذلك لأن الغالبية انغمس من هذه الحركات تركيز كفاحتها على الجوانب الشكلية من تعقيد ، أعني تلك الجوانب التي تتعلق باستكمال الشروط الشعائرية للدين ، والاستحسان لبعض الأوامر والنواهي التي لا تمس ، في الأغلب ، الحياة العامة في مجتمع . وهذه قصة معروفة : فكنت نرى من حولنا أولئك الشبان أو الشابات

الذين يركزون « كفاحهم » الديني على ميدان الملابس ، وأداء الفروض ، ومنع كافة أشكال الاختلاط بين الجنسين . وهم يجاربون في هذا الميدان بلا هوادة ، ويعتقدون أنهم أرضوا ضمائرهم وأرضوا ربهم ، لو نجحوا - مثلاً - في قطع اجتماع من أجل إقامة صلاة المغرب ، أو في فصل الطلاب عن الطالبات في قاعة المحاضرات ، أو في الدعوة الى ملابس تخفي كافة معالم جسم المرأة ، باستثناء العينين ، في قيظ الصيف ، أو في إثارة ضجة اعلامية هائلة تدافع عن تربية اللحي لدى الرجال .

ولا بأس على الشاب المتدين إن هو تمسك بشعائر عقيدته على هذا النحو ، غير أن من واجبه أن يعلم أن هذا ليس ميدان الكفاح الوحيد ، بل هو ، إذا شئت الدقة ، أسهل الميادين جميعاً . ذلك لأن ارتداء زي معين ، أو أداء شعائر معينة ، هو أيسر الأمور ، والمحك الحقيقي لقوة الانسان المعنوية هو سلوكه في الميادين التي تمتحن فيها مصالحه ، وتتطلب منه تضحية جسيمة .

ولكم بحث أصوات المتحاورين مع أنصار هذه الحركات الدينية ، مطالبين إياهم بأن يدلوا بآرائهم في المشكلات الحقيقية التي يتعرض لها الإنسان المسحوق في معظم أرجاء العالم الإسلامي : فهل يقبل الدين داته أن نولي موضوع الاختلاط أو الحجاب اهتماماً يفوق بكثير ما نوليه لموضوع العدالة الاجتماعية أو نوع التحالفات الدولية التي تخدم قضايانا أو أسلوب الحكم في البلاد ؟ هل يرضي الدين أن نتجاهل هذه الأمور التي تمس صميم حياة كل فرد في المجتمع ، أو نصدر عنها أحكاماً غامضة شديدة العمومية ، لا تقبل التنفيذ عملياً ، وتؤدي في الواقع إلى ترك هذه المسائل خاضعة لهوى من يعشون بها من الطغاة والمستبدين ؟ ما من حوار دار بين أنصار الجماعات الدينية وخصومها الا وأثيرت فيه هذه المشكلة ، واشتد الالتاحاح على الأولين كيما يوجهوا اهتمامهم الى المشكلات المصيرية التي تتحكم في حياة الانسان المعاصر ، ويقدموا عنها برنامجاً محدداً يمكن تنفيذه ، ومع ذلك فإن النتيجة في جميع الحالات سلبية ، وما زال الناس ينتظرون هذا البرنامج بلا جدوى .

والحق أن الاهتمام بالأمور الشكلية يبدو أمراً غير مفهوم . ولكي نزيد هذا الأمر وضوحاً فإننا سنقسم تلك الشكليات إلى ثلاث فئات ، يمكن تحليل كل فئة منها على نحو يتكشف فيه قصور الموقف الذي تتخذه منها الجماعات الدينية :

أ - أولى هذه الفئات تتعلق بالمظهر الخارجي والملبس . فإطلاق اللحية وحلق الشارب وارتداء الجلباب إلى منتصف المسافة بين الركبة والقدم ، أمور يرونها أساسية للشباب المتحمس لدينه ، ويقابلها الحجاب عند الفتيات .

والأمر الذي لا يناقشه أنصار هذه الاتجاهات هو أن الملابس ، بوجه عام ، لها وظيفة اجتماعية في الأساس ، وأن ملابس كل عصر وكل بيئة تتحدد تبعاً لنوع الأعمال التي يقوم بها الناس في البيئة المعنية ، ومن ثم فإذا تغيرت أعمال الناس وبيئتهم كان من الحق أن يتمسكوا بشكل للملابس كان يصلح لأداء أعمال مختلفة في بيئات مختلفة . وحتى لو كان هناك نص ديني يدعو إلى ملابس بشكل معين ، فلماذا لا يفسر هذا النص على أنه من ذلك النوع من النصوص التي كانت تُصدر أحكاماً لمناسبات معينة (ما أكثرها) وليست من النوع الآخر الذي يُصدر أحكاماً مطلقة ؟ ولماذا نقتدي بالسلف في شكل ملابسهم ولا نقتدي بهم في ركوب دوابهم أو سكن خيامهم أو أكل ثريدتهم وقديدهم ؟

ب - أما الفئة الثانية فهي فئة الأمور المتعلقة بالحياة الجنسية بوجه عام . ولا شك أن حجاب المرأة ينتمي إلى هذه الفئة ، مثلما ينتمي إلى الفئة السابقة . ولكن من المعروف أن التركيز على منع الاختلاط بين الجنسين يمثل جانباً رئيسياً من جوانب « كفاح » الجماعات الإسلامية . وكل من عاش في جو الجامعات ومعاهد العلم العربية يعرف هذه الحقيقة ويلمس لها كل يوم أمثلة صارخة .

هذه التحريكات التي تستهدف إقامة حواجز قاطعة بين نصفي المجتمع تقدم ، ببساطة ، على أنها تستهدف « العفة » وتؤدي إلى صون الأخلاق . غير أن حقيقة

الأمر هي أن التحريم المفرط لأبسط مظاهر الاختلاط واعطاء الجنس بوجه عام حجماً أكبر بكثير من حجمه الحقيقي ، وكأنه هو المشكلة الكبرى التي تتوارى إلى جانبها مشكلات الخبز والمأوى والإحساس بالعدل والأمان - هذا التحريم المفرط هو ذاته شكل من أشكال الاهتمام الزائد بالجنس ، وهو الوجه الآخر لنفس العملة ، أعني الحرمان ، وربما الشبق . ومن المؤكد أن أي محلل نفسي قادر على أن يكتشف الكثير من العقد وراء هذا التصور المبالغ فيه لدور الجنس في حياة الانسان .

جـ- أما الفئة الثالثة من الاهتمامات التي تسميها شكلية ، فهي فئة الشعائر الدينية . وهذه الفئة ، وإن كانت تُقصد لذاتها في الدين بوصفها أركاناً أساسية فيه ، لا بد أن تترجم إلى أفعال تنعكس إيجابياً على حياة الناس ، وإلا فقدت فعاليتها ولم تعد مقبولة حتى من وجهة نظر الدين نفسه . فكم من أحاديث نبوية تؤكد أهمية المعاملة بوصفها المظهر الأساسي للدين ، وتندد بأولئك الذين يقومون ويقعدون دون أن ينفعوا الناس بشيء . وأمثلةنا ونكاتنا الشعبية حافلة بالسخرية من أولئك الذين يؤدون فروض الصلاة والصوم والحج ولكنهم يغتالون أموال الناس أو يغشونهم . ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن القيمة الحقيقية للشعائر إنما تكمن في تلك القوة المعنوية التي تمكّن الإنسان من مواجهة الظلم والطغيان ، والسعي إلى أداء عمل نافع للمجتمع ، أما التركيز على شكلية الشعائر دون اكتراث بما تؤدي إليه من مضمون ، فهو في حقيقته تستر على المظالم ومساندة للاستبداد .

وهنا نعود مرة أخرى إلى ضرب مثال مستمد من ظاهرة التحجب ، التي يُنظر إليها على أنها تمثل بدورها شعيرة من الشعائر . فأصحاب الاتجاهات الدينية المحافظة يدعون إلى التحجب استجابة لنص ديني يرددونه على مسامع الجميع ، وينشرون دعوتهم بين الفتيات من خلاله . ومع ذلك فإن هذا النص يقبل تفسيرات اجتماعية تختلف في مراميها اختلافاً كبيراً عن أهداف هذه الدعوة ، وتؤدي إلى النظر إلى هذا النص على أنه لا يتضمن تشريعاً دائماً ، وإنما

يعبر عن ظرف خاص مؤقت فحسب(*)

ويجد هذا التفسير الشكلي للحجاب قبولاً واسعاً في كثير من المجتمعات الإسلامية التي تسودها ازدواجية الحرمان من الجنس الآخر وتحريمه ، والرغبة العارمة في الجنس مستترة وراء قناع من العفة المتطرفة ، أو على الأصح معبرة عن نفسها ، عن طريق شكل واضح من أشكال « الاعلاء والتسامي » ، من خلال هذه العفة المفرطة . وليس من الصعب أن نضيف تفسيرات نفسية واجتماعية أخرى لهذا الانتشار الواسع لظاهرة الحجاب : فالمرأة المحجبة تصبح ملكاً خاصاً لرجلها وحده . حتى بالنسبة إلى أعين الآخرين ونظراتهم - التي هي في المجتمعات الشرقية نظرات جائعة في أغلب الأحيان . والحجاب يضيف على المرأة « ضماناً » ترضي غرور الرجل الشرقي وتهديء مخاوفه الدائمة وعدم ثقته الألفية في الجنس الآخر .

أما بالنسبة إلى المرأة التي ورثت تاريخاً طويلاً من القهر والاستعباد الرجولي ، فإن الحجاب وسيلة لتأكيد نقائها ، وهو بالنسبة إلى الفتاة قبل الزواج

(*) يشير الدكتور عبد السلام الترماني في كتابه القيم « الرق ، ماضيه وحاضره » (سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت ، نوفمبر ١٩٧٩) إلى الأصل الاجتماعي الموقوف بظروف معينة لظاهرة حجاب المرأة ، فيقول ان الوصف الاجتماعي للجواري كان يستلزم أن تكون مكشوفة لترعب الناس في شرائها ، ومن ثم كان الحجاب ضرورياً للحرائر حتى يتمرن عن الجواري ، ولا يصيهن مكروه من أولئك الذين كانوا يتعرفون على الجارية من ملبسها . وهكذا كان ارتداء الجلباب في الآية ﴿ يأيا النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين بدنين عليهم من جلابيهم ، ذلك أدنى أن يعرفن ، فلا يؤدين ، وكان الله غفوراً رحيماً ﴾ - كان ذلك دعوة إلى دفع الأذى عن الحرائر حتى لا يخلط الناس بينهن وبين الجواري . وينبها المؤلف إلى حقيقة هامة ، وهي أن عمر بن الخطاب كان يمنع الجواري من التحجب بالقوة ، حتى لا يتشهن بالحرائر ، وينتهي من ذلك إلى القول بأن « حجب المرأة الحرة كان تدبيراً قضت به الظروف الطارئة على المجتمع الإسلامي » (ص ١٢٥ - ١٢٦) . وهكذا لم يكن الحجاب تشريعاً عاماً للنساء (بدليل منع الجواري منه بالقوة) وكان مرتبطاً في أصله بظروف خاصة ، هي الرغبة في التمييز بين الحرة والجارية ، ومن ثم ثور علامة استفهام كبيرة في هذا ، إصدد : لمصلحة من تفسر الآية المذكورة على أنها تشريع غير مفيد بزمان معين ؟ وما معنى التحجب في عصر اختفت فيه الجواري ، ولم تعد المرأة الحرة بحاجة إلى الحجاب لكي تتميز به عن الجارية ؟

« ورقة ضمان » تشجع الراغب في الزواج وتطمئنه ، وبالنسبة إلى المتزوجة وسيلة لتحقيق تلك الازدواجية التي قد تكون أحياناً ذات نتائج مدمرة : أعني أن تكون المرأة قديسة في أعين الآخرين ، وتتحول مع زوجها إلى امرأة فائضة بالأنوثة ، حتى تعوّض له خشونة المظهر الخارجي ، وتثبت له أنها لا زالت المرأة القادرة على تلبية احتياجاته العاطفية والحسية . وعليها أن تبحث عن الصيغة التي تتيح لها التوفيق بين هذين النقيضين .

على أن مما له دلالة البالغة أن التحجب ، في ظل دعوة اسلامية تحررية كتلك التي شهدتها إيران بعد الثورة ، قد اكتسب دلالة مختلفة ، وأصبحت له ، بالإضافة إلى البعد الديني ، أبعاد أخرى . ذلك لأن من أهم أسباب انتشار الحجاب بين الإيرانيات بعد الثورة أنه كان يعني رجوعاً إلى الهوية القومية عن طريق الابتعاد عن نوع الملابس المرتبط بهيمنة الغرب . فدلالة الحجاب هناك قد أصبحت دلالة سياسية وقومية ، لا دلالة دينية فحسب ، وهكذا أصبحت المرأة الإيرانية تشعر بأنها تجدد نفسها ، وتعود إلى هويتها وجذورها ، حين ترتدي ملابس لها أصل في تراثها . أما الدلالة الشكلية ، التي تؤكد لها الجماعات الدينية المحافظة ، فقد توارت إلى الوراء . والدليل على ذلك سير الفتاة الإيرانية المحجبة جنأ إلى جنب مع الرجل في المظاهرات ، أو جلوسها معه في قاعة المحاضرات وغيرها من الأماكن العامة ، وإزالة كثير من الحواجز التي يضعها التقليديون بين نصفي المجتمع وليس هدفي من ذلك ، بالطبع ، هو الدفاع عن نوع معين من الحجاب ، وإنما اتخذت من هذا المثل سبيلاً إلى إيضاح الفرق بين الفهم الشكلي لأحدى الشعائر ، والفهم الذي يستخدمها وسيلة لتكوين اتجاه معنوي إيجابي ، هو الاتجاه إلى ربط انسان العالم الثالث بجذوره وتحريره من الهيمنة الفكرية الغربية عليه

وكل من يفهم الدين فهم مستيراً يدرك أن الحكمة الحقيقية من الشعائر هي تكوين مثل هذه الاتجاهات الايجابية في نفس الانسان . أما أن يؤخذ الجانب الشكلي من التعثر كما لو كان عاية في ذاته ، ويستعد مضمونها الانساني اكتفاء بالالتزام الآلي بأدائها ، فهذا تشويه لمروح الحقيقة للعقائد ،

التي هي قبل كل شيء « رسالات » موجهة إلى الانسان من أجل الارتقاء بحياته
ودفع كل أنواع المظالم عنه .

٢ - مشكلة الفرد والمجتمع :

لاحظنا من قبل أن من أكبر المشكلات التي تواجه الجماعات الاسلامية
المعاصرة ، افتقارها إلى برنامج اجتماعي محدد المعالم . وحين يتحدث المرء عن
برنامج فإنه يعني :

أ - وجود تخطيط واضح يبين الاتجاه الذي سيسير فيه المجتمع ككل بصورة
محددة . والوضوح والتحديد هنا ضروريان ، لأن المجتمع لا يمكن أن يسير
بعبارات انشائية ومبادئ هلامية واتجاهات شديدة العمومية . فالغموض يفتح
الباب لشتى أنواع التفسيرات ، وحين يقتصر البرنامج على مبادئ عامة يصبح
من الممكن استغلال هذه العمومية المفرطة والغموض الشديد من أجل جذب
المجتمع في اتجاهات رجعية أو مستبدة أو استغلالية ، مادام المبدأ العام يتسع
لكل شيء .

ب - وجود خطة قابلة للتطبيق في المجتمع الحديث . فالاستشهاد المستمر
بجُرم ومبادئ وأحداث ووقائع تفصلنا عنها مئات السنين ، يمكن أن يفيد في
ضرب المثل وحفز الهمم ، ولكنه لا يكفي لإدارة شؤون مجتمع يعيش وسط
عالم تتفاعل أحداثه وتتبدل مواقعه يوما بعد يوم . ومن هنا كان من الشروط
الواجب توافرها في أي برنامج تتقدم به أية جماعة أو أي حزب ، أن يحدد لنا
الطريقة التي يمكننا أن نواجه بها ظروف عالم سريع التغير ، وتيارات عالمية لا
ترحم المتخلف أو الخيالي أو الغارق في أحلام الماضي . ولا بد لمثل هذا البرنامج
أن يدرك بوضوح ووعي كاملين ، الاختلاف الأساسي بين تلك المجتمعات
القديمة البسيطة التي ينظر إليها باعتبارها مثله الأعلى ، وبين المجتمعات الحديثة
الشديدة التعقيد .

وحين يتأمل المرء دعوات الجماعات الاسلامية المعاصرة في ضوء هذين

المعيارين ، يستطيع أن يستنتج بوضوح أنها تفتقر إلى برنامج اجتماعي بالمعنى الذي حددناه . وكل محاولات الاجتهاد التي قد يبذلها هذا المفكر أو ذاك ما زالت في مرحلة التحسس الأولى ، وما زالت هناك هوة شاسعة بين تلك الاجتهادات المتناثرة وبين ما نطلق عليه اسم « البرنامج » بالمعنى المتكامل لهذه الكلمة .

ولكن المشكلة الحقيقية لا تكمن فقط في عدم وجود برنامج محدد المعالم ، قابل للتطبيق في ظروف المجتمع الحديث ، لدى هذه الجماعات؛ بل ربما كان الأهم من ذلك هو أن أيديولوجيتها السائدة حالياً لا تهتم كثيراً بوجود مثل هذا البرنامج . ذلك لأن الاتجاه السائد لدى الجماعات الدينية ، منذ أن تبلورت دعوة الجماعة الأم ، وهي « الإخوان المسلمون » ، هو تركيز الاهتمام على الفرد ، وتجاهل البعد الاجتماعي أو السكوت عنه . وهكذا فإن منظري هذه الجماعات ، عندما يثار ضدّهم الاعتراض القائل بأن دعوتهم تفتقر إلى برنامج اجتماعي واضح المعالم ، يردون بأن هدفهم الأول هو بناء « الفرد المسلم » ، وحين يتحقق هذا الهدف ، يصبح إصلاح أمور المجتمع أمراً هيناً .

والفلسفة الكامنة من وراء هذا هي أن المجتمع ليس الا مجموع أفراد ، وأن إصلاح الأفراد معناه اصلاح المجموع . وتلك بغير شك « نظرة تجزئية » ، أو إن شئت فقل انها « نظرة ذرية » إلى المجتمع ، لأنها تتجاهل أمرين على جانب كبير من الخطورة :

الأول هو أن المجتمع ليس مجرد مجموع أفراد . فالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها ، تتجاوز نطاق الأفراد المكونين لها ، وله قوانينه ومطالبه ومقتضياته الخاصة التي تزيد عن كونها حاصل جمع آلي لاتجاهات الأفراد المكونين له .

والثاني هو أن هذه النظرة تتناول وجهاً واحداً من أوجه ظاهرة ذات جانبيين متفاعلين ، يستحيل الفصل بينهما . فإذا قلنا إن اصلاح المجتمع ينبغي أن يسبقه اصلاح الأفراد الذين يؤلفونه ، لكان من الطبيعي أن يعترض علينا من يقول : وكيف نصلح الأفراد إن لم نصلح المجتمع الذي يعيشون فيه ؟ هل

يمكن اصلاح الأفراد في فراغ ؟ أليس الفرد مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالمجتمع ، وبالبيئة التي يعيش فيها ؟ ألا تفترض تلك النظرة التي تبدأ بالفرد ، نوعاً متعسفاً من التجريد ، نتصور فيه أن من الممكن وجود كيان منعزل اسمه الفرد ، قابل للاصلاح بغض النظر عن حالة « الوسط » الذي يعيش فيه ويتفاعل معه ؟ وهل من المعقول أن يظل المجتمع فاسداً ، ثم نبدأ باصلاح أفرادهِ على أمل أن هؤلاء هم الذين سيصلحونه فيما بعد ؟

إن شعار « اصلاح الفرد » ، أو تكوين « الفرد المسلم » - والتعبير الأخير لا يعني فرداً متديناً فحسب ، بل يعني فرداً مثالياً تتوافر فيه كل القيم الايجابية التي يدعو اليها الدين - هو من الناحية العملية شعار عسير التطبيق ، وهو على الأرجح غير قابل للتنفيذ عملياً . ذلك لأن معناه هو أن تتناول كل فرد في المجتمع تعمل على تربيته وتقويمه وتوجيهه وجهة سليمة . وبالإضافة إلى الصعوبة العملية الهائلة لهذا النوع من اعادة بناء الأفراد ، فإن نتيجته الفعلية تظل غير مضمونه ، لأن الكثيرين سيسلكون ظاهرياً كما لو كانوا قد انصلحوا بالفعل ، بينما يكونون في حقيقتهم فاسدين ، ولن تكون لدينا الوسائل التي تتيح لنا استطلاع مكنونات ضمائرهم .

وعلى العكس من ذلك ، فإن البدء بالمجتمع ، أعني التركيز على اصلاح الوسط الذي يعيش فيه الأفراد عن طريق اقامة اطار من العلاقات الانسانية ، غير الاستغلالية ، يضم أفراد المجتمع ويظللهم ، هو أفضل الطرق لبناء الفرد الصالح ، وهو فضلاً عن ذلك طريق مضمون . وهذا الطريق قابل للتنفيذ عملياً ، ويمكن على الدوام التحقق من نتائجه ، على عكس تلك العملية الشاقة ، المستحيلة ، التي نتناول فيها كل فرد لكي نجعل منه انساناً صالحاً .

والواقع أن الاعتراضات على أسلوب « بناء الفرد الصالح » - وهو المقصود بالفرد المسلم - لا نهاية لها . فبأي معنى يكون الفرد صالحاً ، وفي أي مجال ؟ هل يكون صلاح الاقطاعي هو نفسه صلاح فلاحه الأجير ، وهل تعني التقوى عند صاحب العمل نفس معناها عند العامل ؟ أليس تركيز الجهود على الأفراد ، مع

تجاهل الاطار الاجتماعي أو إرجائه إلى مرحلة لاحقة ، نوغاً من التستر على الاستغلال والمظالم القائمة ، إن لم يكن تواطؤاً معها ؟ وأخيراً ، هل سيصبح المجتمع صالحاً بصورة آلية بعد أن نبني « الفرد المسلم » على مستوى المجتمع كله ، أم أننا سنحتاج ، حتى بعد بناء الأفراد جميعاً ، إلى ضوابط وقواعد هادية ، أي إلى برنامج ؟ وإذا كنا حتماً سنحتاج إلى مثل هذا البرنامج ، فلماذا لا نحدد معالمه مقدماً لكي نوجه على أساسه أساليب تربيتنا للفرد المسلم ؟

هذه كلها أسئلة يثيرها مبدأ « بناء الفرد قبل اصلاح المجتمع » أو مبدأ « بناء الفرد هو ذاته اصلاح المجتمع » . وأحسب أن محصلتها النهائية هي أنه لا مهرب لأي مذهب جماهيري ، في عصرنا الحاضر ، من أن يحدد بوضوح برنامجه للخروج بالمجتمع من أزمات التخلف والاستغلال والتبعية والانقياد ، حتى لو كان هذا المذهب يعتقد أن جهده الحقيقي ينبغي أن يركز على الأفراد ، لا على المجتمع .

٣ - مشكلة الدين والسياسة :

تعد هذه المشكلة ، في نظر الجماعات الدينية ، جزءاً من مشكلة أخرى أعم ، هي مشكلة الدين والدنيا . فهناك مبدأ عام تدافع عنه هذه الجماعات ، هو أن الدين ينظم كافة جوانب الحياة الروحية والحياة المادية أو الروحية للإنسان . ولما كانت السياسة أو الحكم شكلاً من أشكال الحياة الدنيوية ، فلا بد أن تخضع بدورها لأحكام الدين .

وتذهب الجماعات الانسلامية إلى أن الدين الاسلامي يتوجه إلى الانسان برسالة مفصلة تنظم له كافة أمور دنياه وآخرته . غير أن من الواضح أن لجميع العقائد التي عرفها البشر وجهاً دنيوياً ، لأنها على الأقل موجهة إلى انسان حي يعيش على سطح هذه الأرض ، وحتى لو كان معظم ما تقول منصّباً على حياة أخرى غير هذه الحياة الأرضية ، فإن كلامها عن الحياة الأخرى موجه إلى الانسان « في هذه الحياة » ، ومن ثم فانه يهدف إلى توجيه هذه الحياة الأرضية

ذاتها توجيهاً معيناً عن طريق التنبيه الدائم إلى وجود حياة أخرى ، وبهذا المعنى تكون للعقائد الأخروية ذاتها جوانب دنيوية . ولو تناولنا المسيحية على وجه التخصيص - وهي التي تقوم الجماعات الاسلامية على الدوام بمقارنات صريحة أو ضمنية معها - لوجدناها قد تضمنت جوانب دنيوية شديدة الوضوح في عصورها الأولى . وحسبنا أن نلقي نظرة إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى لكي ندرك أن طموحها كان يتجه إلى تنظيم كافة جوانب حياة الانسان على هذه الأرض ، إلى جانب إعداده للحياة الأخرى . صحيح أنها لم تكن تجدد في كتبها المقدسة نصوصاً مفصلة تنظم شؤون الحياة الدنيوية ، كما هي الحال في الاسلام ، ولكن الكنيسة كانت قادرة على إيجاد البديل ووضع التفسيرات التي تكفل لها الهيمنة على أمور الدنيا . ولم تتخل المسيحية عن هذا الطموح الشامل الا في مرحلة لاحقة ، وكانت في ذلك مرغمة لأن يتطور المكتسح الذي طرأ على أوروبا منذ عصر النهضة كان لا بد أن يؤدي بها إلى التراجع والانكماش . ومع ذلك فإن أحلام السيطرة الشاملة ما زالت تراودها حتى اليوم ، ويكفي دليلاً على ذلك أن نتأمل معركة قوانين الاجهاض في فرنسا وإيطاليا ، والدور المستमित الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية ، على المستوى السياسي إلى جانب المستوى الديني ، لكي ندرك أن الرغبة في تنظيم جوانب الحياة الدنيوية ما زالت قائمة . وربما كان الأهم من ذلك أن نرجع إلى الدور الخطير الذي لعبته الأحزاب « الديمقراطية المسيحية » ، في بلاد أوروبية هامة ، على رأسها إيطاليا وألمانيا الغربية ، منذ الحرب العالمية الثانية . صحيح أن هذه كانت أحزاباً تمارس السياسة بكل ألاعيب الحياة الدنيوية ومؤامراتها ، وأحياناً لا أخلاقياتاً ولكن الايديولوجية الدينية ظلت تؤدي دورها الحاسم في التأثير على عقلية الجماهير العريضة من المواطنين ، وتقوم بدور أساسي في تحديد اتجاهاتهم .

وهكذا يبدو أن طموح أية عقيدة دينية يتجه إلى شمول كافة مرافق حياة الانسان ، وأن أنكماش هذا الطموح أو التزامه حدوداً أكثر حكمة وتعقلاً ، وأقرب إلى ادراك متطلبات التطور الانساني الحر ، لا يحدث الا بعد مرحلة

تاريخية معينة يُستعاد فيها التوازن بين المطالب الدينية ومقتضيات الحياة الإنسانية المتغيرة . ففي البداية يكون الاتجاه إلى الشمول هو السائد ، ويقدر ما يتحقق التطور والتقدم في المجتمع يتراجع هذا الشمول وتفرض متغيرات الحياة نفسها . وبهذا المعنى نستطيع أن نفسر الدعوة الحالية إلى الدمج بين الدين والسياسة أو الدين والحكم في العالم الاسلامي . ففي معظم فترات القرن العشرين لم يكن صوت هذه الدعوة عالياً ، بالرغم من وجود ممثلين متحمسين لها . وإذا كانت قد عادت بقوة عارمة منذ السبعينات بوجه خاص ، فلا بد أن يفسر ذلك في ضوء التخلّف الشامل الذي طرأ على العالم الاسلامي ، والعالم العربي ، في هذا العقد الأخير على وجه التخصيص - هذا العقد الذي أعقب هزيمة ١٩٦٧ الساحقة ، والذي شهد «نكسات» عديدة إلى جانب ما يسمى «بالنكسة» العسكرية : نكسة في السياسة الخارجية ، حيث تزايد الاتجاه إلى الارتقاء في أحضان الامبريالية العالمية ، ونكسة في السياسة الداخلية وأساليب الحكم ، حيث بلغ القمع والارهاب والافتقار إلى الديمقراطية أقصى درجاته ، ونكسة في الثقافة والفكر ، حيث عادت أشد الاتجاهات تخلفاً وأكثرها جهلاً لطبيعة العصر إلى الاطلال بوجهها المظلم من جديد ، ونكسة في الاقتصاد والمجتمع ، حيث أخفقت المجتمعات الاسلامية إخفاقاً ذريعاً في حل مشكلة العدالة الاجتماعية والافادة من امكانياتها من أجل تحقيق تنمية حقيقية . وبالاختصار ، فإن اقتران الدعوة إلى اخضاع السياسة للدين بفترة التخلّف الشامل هذه ، هو دليل بالغ على صحة ما نقول به من أن طموح التنظيمات الدينية إلى السيطرة على كافة جوانب حياة الانسان لا يحدّ منه الا التقدم العقلي والاجتماعي للمجتمع ككل . ويبدو أن هذا قانون عام ينطبق على تطور العقائد ، وإن كانت درجة اصرار كل عقيدة على تنظيم حياة الانسان الدنيوية تختلف في شدتها من مجتمع إلى آخر .

في ضوء هذا التحليل العام تظهر الدعوة التي تتحمس لها الجماعات الاسلامية في الوقت الراهن على أنها جزء من ظاهرة أعم ، هي اتجاه التنظيمات الدينية في مراحل من التاريخ لها سماتها الخاصة ، إلى السيطرة على كل جوانب

الحياة الانسانية . وحين يطبق هذا الاتجاه على العالم الاسلامي نجده يعبر عن نفسه في ذلك الشعار المعروف الذي يسيطر على عقول الكثير من المسلمين المعاصرين ، وهو أنه ، مادام الاسلام ديننا ودنيا ، فلا بد أن تكون له الكلمة الأولى في السياسة وتدير شئون الحكم .

هذه القضية الهامة تحتاج إلى تحليل يلقي الضوء على جوانبها المختلفة ، ويحدد مدى امكانيات الانتقال بها من مستوى الشعارات إلى مستوى التطبيق الفعلي . ولهذا التحليل عناصر متعددة ، سنقتصر الآن على عرض أهمها :

أولاً : يرتكز الداعون إلى الجمع بين الدين والدنيا ، ومن ثم بين العقيدة والسياسة ، على مبدأ صلاحية النص الديني لكل زمان ومكان . وهذا المبدأ في ذاته يولد تناقضاً أساسياً عند تطبيقه على القضية التي نقوم الآن بتحليلها . ذلك لأن « الدنيا » بطبيعتها متغيرة ، وأحوال المجتمع والانسان والسياسة لا تكف عن التطور . وهذه في نظر أي انسان لديه الحد الأدنى من الثقافة العصرية بديهية لا تناقض . فكيف يمكن التوفيق في هذه الحالة بين مبدأ سريان النص على كل زمان ومكان ، ومبدأ « الاسلام دين ودنيا » ، إذا كانت « الدنيا » لا تكف عن التغير - والتغير معناه أن ما يصلح لها في زمان معين ، ومكان معين ، قد لا يصلح في زمان ومكان آخرين ؟

إن المخرج الوحيد من هذا التناقض هو الاقتصار على تأكيد الجوانب العامة فقط في النصوص الدينية ، وترك التفاصيل لاجتهادات كل عصر . غير أن هذا الحل يصطدم بعقبات ليست بالهينة على الإطلاق : مثل وضع الحد الفاصل بين ما ينتمي إلى « المبدأ العام » وما ينتمي إلى التفاصيل ، فضلاً عن وجود كثير من « التفاصيل » التي تتناول أموراً في صميم الحياة الانسانية المتغيرة ، ضمن النصوص الدينية ، كأحكام الميراث والزواج والطلاق ، الخ

وهكذا يبدو أنه سيظل هناك صراع بين الطابع التفصيلي للنص الديني ومدى شمول انطاقه : فكلما ازداد تفصيلاً ، زادت صعوبة انطاقه في ظروف

الحياة الانسانية الدائمة التغير . فاذا حُل هذا الصراع عن طريق الاكتفاء بأعم مبادئ العقيدة ، كان معنى ذلك أن ملء التفاصيل لا بد أن يتم من مصدر آخر غير العقيدة ، هو مقتضيات العصر ومتطلبات المجتمع في زمن معين ، وتجربة الانسان وخبرته الدنيوية ، وكذلك ما يستمد من خبرات المجتمعات والشعوب الأخرى . وبالاختصار فان عنصر التغير وعنصر الشمول يتعارضان : فإذا عملت حساب تغير الأحوال البشرية - وهذه كما قلت بديهية لا يجادل فيها أحد - كان من الضروري أن يقل شمول النصوص وتقتصر على العموميات ، وإذا أصررت على التطبيق التفصيلي للنصوص كان معنى ذلك أنك تتجاهل حقيقة التغير .

ثانياً : يظل النص الديني في حاجة دائمة إلى البشر لكي يصبح حقيقة واقعة ويطبق في مجال انساني ملموس . وعلى الرغم من أن الاسلام لا يعرف كهنوتاً ، ولا يعترف بهيئة كنسية منظمة تكون « وسيطاً » شرعياً بين كلمة الله وأفعال الانسان ، فإن تفسير النص الديني على يد انسان ما ، يظل أمراً لا مفر منه حتى يصبح هذا النص حقيقة واقعة . وهكذا يبدو من الضروري وجود « توسط » بشري من نوع ما ، بين النص وبين الواقع . وفي عملية التوسط البشري هذه تظهر كافة الأخطاء والتحيزات التي يتعرض لها بنو الانسان . فإذا كان النص إلهياً مقدساً فإن من يطبقه ويفسره انسان يتصف بكل جوانب الضعف البشرية . وأخطر ما في الأمر أن الانسان الذي يتصدى لهذا التفسير والتطبيق ، سواء أكان رجل دين يشغل منصباً كبيراً ، أم كان حاكماً تستند سلطته إلى أساس ديني ، يضيف على نفسه قدراً (يزيد أو ينقص) من تلك القداسة التي تتسم بها النصوص الدينية ، ويقدم أوامره أو فتاويه للناس بوصفها تعبيراً عن رأي الدين ذاته ، لا عن فهمه هو للدين ، ويصف معارضيه بأنهم أعداء الدين ، لا بأنهم أعداء طريقته الخاصة في تفسير الدين .

إن الحكم تجربة بشرية ، قد تصيب وقد تخطيء . وحين نعرف منذ البداية بهذا المبدأ ، يصبح إمكان تصحيح هذه التجربة قائماً على الدوام ولكن الحكم الذي يركز على السلطة الدينية - والذي هو على الدوام حكم بشري -

يعطي نفسه سلطة تفوق سلطة البشر - لا يصحح خطاه بسهولة ، وربما أضفى على نفسه نوعاً من « العصمة » يمنعه أصلاً من الاعتراف بأي خطأ .

وأعظم مزايا الديمقراطية ، بوصفها تجربة بشرية في الحكم ، تكمن في نفس تلك الصفة التي يعيبها عليها خصومها من أنصار الحكم المرتكز على سلطة الدين . فهؤلاء الأخيرون يتهمون الديمقراطية بأنها تستند إلى اتجاهات البشر وآرائهم وتفضيلاتهم ، والبشر بطبيعتهم متقلبون معرضون للخطأ ، على حين أن الحكم الديني يستمد تشريعه من مصدر يعلو على البشر وعلى أخطائهم ومظاهر ضعفهم . ولكن هذه الصفة بعينها هي التي تكمن فيها عظمة الديمقراطية . فالبشر حقاً كائنات تتسم بالضعف ، والتغير ، وربما الجهل ، وسوء التقدير ، غير أن الديمقراطية هي التي تتيح للبشر فرصة التعلم من أخطائهم ، وتصويبها بالتدريج ، واكتساب خبرة جديدة من كل تجربة فاشلة يمرون بها . إنها هي التي تنضج الانسان وتصحح أحكامه وتكسبه وعياً بجوانب الضعف فيه ، وقدرة على تجاوز هذا الضعف . أما الحكم الديني - الذي هو كما قلنا حكم بشري معرض بدوره لكل أخطاء البشر - فانه لا يعترف بأن الانسان يتعلم من تجربته ، بل يفرض على الانسان وصاية منذ بادىء الأمر ، بحجة أنه « قاصر » . وهكذا يظل هذا « القاصر » عاجزاً عن النمو والوصول إلى مرحلة النضج ، ما دام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم منه .

إن جوهر الايمان هو الطاعة . ولكن ، ما دام الحاكم بشراً كسائر الناس ، فإن أعظم صفة يستطيع أن يثبها في المحكومين هي أن يناقشوه ويعارضوه ويقفوا منه موقفاً نقدياً كلما وجدوا ما يستحق النقد . أما صفة الطاعة فهي أسوأ علاقة يمكن أن تربط محكوماً بحاكم .

إن الطاعة هي الفضيلة الكبرى للجندي إزاء قائده . وعلاقة المحكوم بالحاكم ينبغي ألا تكون مماثلة لعلاقة الجندي بقائده : فليس للجندي أن يناقش ضابطه أو ينقده أو يطلب إليه ، إذا أخطأ ، أن يعتزل . وكل الكوارث التي لحقت

بالعالم الاسلامي عامة ، والعالم العربي خاصة ، على يد الحكومات العسكرية أو « ثورات » الضباط ، انما ترجع إلى أن العسكريين يقيمون ، في ميدان السياسة ، علاقات مع المحكومين توازي علاقات الضابط بالجندي ، وأخشى أن أقول إن الدعوة إلى الحكومة الدينية هي الوجه الآخر لهذا النمط من الحكم . فكلا النوعين حكم سلطوي ، لا يركز على العقل والإقناع والنقد ، وكل ما في الأمر أن الحكم العسكري يركز على سلطة القوة والبندقية ، والحكم الديني يركز على سلطة الايمان والمنبر .

وإذا كانت أقطار اسلامية عربية كثيرة قد خضعت طويلاً لحكم النسر واعتادت أسلوب الحكم المرتكز على القوة ، وافتتنت بسلطة القوة وجبروتها في بعض الأحيان ، فإن حكم النسر هذا هو خير تمهيد لحكم العمامة ، لأنه عود الناس طويلاً على الطاعة ، وأفقدتهم ملكات النقد والاعتراض .

* * *

على أية حال ، فإن أولئك الذين يتحدثون عن « الصحوة الاسلامية » الحالية من بين كتاب ومفكري الدول الكبرى في الغرب ، يؤمنون بأن العالم الاسلامي مقبل على مرحلة سيتقل فيها إلى حكم العمامة . وهم يدرسون مظاهر هذه الصحوة بدقة كاملة حتى يعرفوا كيف يتعاملون بها ، ولا تفاجئهم أوضاعها الجديدة وتأخذهم على غرة وهم غير متأهبين لمواصلة استغلال واستغلال هذا العالم الاسلامي الذي أصبح اليوم يضم أعظم الثروات وأهم مصادر الطاقة .

ولأن هدفهم الحقيقي هو أن تستمر سيطرتهم على هذه المنطقة من العالم ، فإنهم يغمضون أعينهم عن أهم عناصر التشويه في فكرة « الصحوة الاسلامية » هذه . فلا أحد منهم يتساءل : هل هي صحوة كمية ، أم كيفية ؟ أعني هل المظهر الواضح للصحوة ، وهو انتشار الجماعات الدينية وازدياد عدد المنضمين اليها ، يوازيه ارتفاع في مستوى تفكير هذه الجماعات وموضوعات اهتمامها وطريقة فهمها للاسلام وتطبيقها له في ظروف عالم سريع التغير ؟

هل قدمت هذه الجماعات حلولاً واقعية قابلة للتنفيذ لمشكلة العدالة الاجتماعية ، ومشكلة توزيع الثروة ؟ هل لديها برنامج واضح المعالم لاستغلال

الشراء النفطي الخيالي ، وللانتفاع بأموال المسلمين الطائلة من أجل النهوض بالمجتمعات الاسلامية الفقيرة ؟ هل حددت بوضوح موقفها من التحالفات الخارجية التي تتفق مع المصالح الحقيقية للشعوب الاسلامية ؟ هل أصدرت حكماً صريحاً وقاطعاً على أساليب الإنفاق السفیه الذي يسدد به الأثرياء من المسلمين أموالاً تحتاج إليها الأجيال المقبلة ، والملايين الفقيرة من الأجيال الاسلامية الحالية ، أشد الاحتياج ؟

إذا لم يكن هذا كله قد تحقق ، فكيف نطلق على ما يحدث الآن اسم « الصحوة الاسلامية » ؟ هل إزدياد العدد وحده صحوة ، أم أن الصحوة الحقيقية هي ارتفاع مستوى الفكر وقدرته على إثبات مرونته ومواجهته للمشاكل المتجددة في عالم سريع التغير ؟ وإذا كان المضمون الحقيقي لفكر معظم الجماعات الاسلامية المعاصرة أشد تخلفاً بكثير مما كانت عليه أفكار الجماعات المناظرة لها منذ نصف قرن ، أیكون من حقنا أن نسمي هذا صحوة لمجرد أن أعداداً متزايدة تنضم إلى الموكب مطاطة الرأس ، لا يدفعها سوى الإذعان والطاعة فحسب ؟

على أن السؤال الهام الذي يثار هنا هو : كيف أمكن الجمع بين هاتين الحقيقتين المتنافرتين في ظاهرة واحدة ؟ كيف ازدادت أعداد المنضمين إلى ركب الجماعات الدينية زيادة هائلة ، في نفس الوقت الذي تدهور فيه مستوى تفكير هذه الجماعات ، وهبط كثيراً بالقياس إلى ما كان عليه نظراؤها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ؟ كيف اجتمعت الصحوة الكمية مع الكبوة الكيفية في وقت واحد ؟

إن التعليل الواضح لهذه الظاهرة ذات الوجهين المتنافرين ، هو أن تلك « الصحوة » في حقيقتها مظهر من مظاهر الإحباط ونخية الأمل . فدلالاتها الحقيقية سلبية : سخط ونفور على الأوضاع القائمة ، وعجز عن الاهتمام إلى طريق جديد . وهكذا تكون النتيجة العملية هي الارتقاء في أحضان ذلك الطريق القديم المجرب ، طريق الدعوة الدينية ، وكأن إعلان العودة إلى طريق

الدين سيحل بطريقة آلية مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والانتهاكات الدولية .

في تصوري أن الانتشار الكمي الهائل لهذه الدعوات الاسلامية انما يعبر أساسا عن رغبة في البحث عن مخرج ، لمن لا مخرج لهم . إن الطرق جميعها مسدودة أمام المجتمعات الاسلامية ، والقهر هو الوسيلة الوحيدة لضمان بقاء الأنظمة القائمة . وأهم ما يترتب على القهر هو تلطيخ سمعة جميع البدائل الأخرى : كالليبرالية وحكم الأحزاب ، واليسار ، والاتجاه الديمقراطي بكافة أشكاله . فهذه البدائل تتعرض للنقد والتجريح ليل نهار ، دون أن تكون قادرة على الرد ، أو على الدفاع عن نفسها . وفي ظل فقدان العدالة الاجتماعية ، وضباب الرشد الاقتصادي ، وضلال التوجه السياسي ، وانهيار القيم الأخلاقية والفكرية ، ما الذي يتبقى أمام الانسان - وخاصة إذا كان شاباً - الا أن يعلن كفره بكافة الأنظمة الدنيوية والبشرية من خلال تأكيد إيمانه بالنظام الالهي ؟

هكذا تتسع الدعوة وتنتشر ، وتصبح مأوى وملجأ لكل من هو محبط ، ساخط ، عاجز عن الفعل الايجابي . إنها طوق نجاة يمنع من الغرق والسقوط . ولكن هذه كلها سمات سلبية . وبالفعل تظل الدعوة سلبية عاجزة عن تقديم رؤية محددة المعالم للمستقبل - هذا إذا كان للمستقبل ذاته مكان في توجهاتها ، ولم يكن الماضي وحده هو محط آمالها . وهكذا يقتصر الانتشار الكمي الهائل بخواء وهزال في المضمون ، وتصبح اليقظة ، التي لا تقاس الا بالعدد والمقدار ، غفوة فكرية ، وتغدو الصحوة كبوة عقلية ، ويظل أعداؤنا ، رغم هذا كله ، يهتفون : أحذروا الصحوة الاسلامية ! ولكن لسان حالهم يقول : مرحباً بها ، مادامت لا تهدد شيئاً من مصالحنا ، ولا من مصالح حلفائنا المسكين بدقة .
الأمور في العالم الاسلامي !

الفصل الثاني

التخلف الفكري وأبعاده الحضارية

في إحدى اللوحات الذكية حدد توفيق الحكيم (جريدة الأهرام في ٧-١٢-١٩٧٣) معنى التخلف بأنه عدم القدرة على ملاحقة الركب بعد أن كانت هذه القدرة متوافرة . وبهذا المعنى يكون المجتمع المتخلف - إذا التزمنا اشتقاق اللفظ - هو ذلك الذي كان مسائرا لموكب الحضارة يوما ما ، ثم عجز لسبب أو لآخر عن الاستمرار في السير ، فسبقه الموكب . وهذا يعني أن هناك فرقا بين التخلف والتأخر : فالتأخر سمة للمجتمع الذي لم يكن يوما ما في المقدمة ، أما التخلف فهو سمة المجتمع الذي وصل إلى المقدمة وحمل مشعل التقدم في وقت مضى ، ثم تباطأت مسيرته بعد ذلك أو توقفت .

من هذا التحديد ، الذي يلتزم المعنى الأصلي للفظ ، نستطيع أن نتخذ نقطة انطلاقنا في بحث موضوع التخلف الفكري وأبعاده الحضارية في العالم العربي . ذلك لأن التخلف مرتبط ارتباطا أساسيا بالبعد الزمني ، وبالعلاقة بين الماضي والحاضر . والعالم العربي يقدم إلينا مثلا بارزا تتوافر فيه كل مقومات التخلف ، بالمعنى الذي حددناه : إذ كان يوما ما رائدا لحضارة زاهية ، ثم توقفت مسيرته وأصبح الآن يتطلع إلى الوراء متحسرا على الأيام التي ولت . ولنذكر ، في هذا الصدد ، أن هناك صلة اشتقاقية واضحة بين الخلف ،

بحث قدم إلى ندوة « أزمة التطور الحضاري في العالم العربي » - الكويت ١٩٧٤ .

والتخلف ، وأن المتخلف ينظر دائما إلى الخلف ، ومن ثم فإن تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يركز أساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة أزعم أنه لا يوجد لها نظير في الثقافات الأخرى ، وأنها أحد العناصر الرئيسية التي توصلنا إلى فهم أفضل لأزمة الانسان العربي المعاصر . وعندما أقول انها توصلنا إلى فهم أفضل ، فأنا لا أعني بذلك أن تحليل هذه الصلة بين الماضي والحاضر يقدم إلينا حلا لأزمة الانسان العربي ، وإنما أعني أنه يصحح بعض المفاهيم التي يشيع استخدامها عند معالجة هذا الموضوع ، وهذا التصحيح للمفاهيم هو الخطوة الأولى في طريق البحث عن حل .

العلاقة بين الماضي والحاضر

إن السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر ، في الثقافة العربية ، هي أن الماضي مائل دائما أمام الحاضر ، لا بوصفه مندجا في هذا الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له ، تدافع عن حقوقها إزاءه ، وتحاول أن تحل محله إن استطاعت. ولو شئت أن أخص هذه السمة في كلمة واحدة ، لقلت ان نظرتنا إلى الماضي « لا تاريخية » . فالنظرة التاريخية إلى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي ، وتتأمله من منظور نسبي ، بوصفه مرحلة انتهى عهدها ، وتلاشت في مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدريج حتى أوصلتنا إلى الحاضر . وفي مثل النظرة التاريخية لا يكون الماضي قوة منافسة للحاضر ، ولا تثار على الإطلاق مشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر ، لأن الحاضر بطبيعته يحمل في داخله بذور الماضي ، ولأن الماضي خلق الحاضر عن طريق تجاوزه لذاته. أما في ثقافتنا العربية فإن الماضي يقطع صلته بعصره بالتدريج، ويفقد طابعه النسبي، ويخرج عن الإطار الزمني الذي كان مرتبطا به ، ليصبح قوة دائمة الحضور ، ولا بد أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر . ان العلاقة بينهما ، بإيجاز ، علاقة قوتين متعارضتين ، مع أن الماضي والحاضر ليسا أصلا سوى قوة واحدة يتغير طابعها خلال الامتداد

الزماني بالتدريج . وفي اعتقادي أن هذه النظرة « اللاتاريخية » إلى الماضي هي المسئولة عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي ، وعن ذلك التخبط والاضطراب الثقافي الذي يظهر أوضح ما يكون في الطرق التي تعالج بها مشكلة موقفنا من التراث ودوره في حياتنا الحاضرة ، أو مشكلة الأصالة والمعاصرة كما يشيع تسميتها . وسوف يكون جهدي خلال هذا البحث منصبا على إثبات أن الطريقة التي طرحت بها هذه المشكلة ، سواء من جانب أنصار التراث أم خصومه ، لم تكن هي الطريقة الصحيحة ، وأن هذه النظرة المخطئة إلى التراث ، وإلى ثقافتنا الماضية في صلتها بالحاضر، من أهم أسباب التخلف الفكري وعدم الاستقرار الحضاري في عالمنا العربي .

موقف نقاد التراث

لسنا نود أن نكون طرفا في المعركة الدائرة بين أنصار التراث وخصومه ، لأننا نعتقد أن المفاهيم المستخدمة في هذه المعركة تفتقر إلى الدقة ، وأن الطريقة التي طرحت بها المشكلة غير سليمة . ومع ذلك فإن الرأي الذي نريد أن نثبته في النهاية لن يظهر بصورة واضحة ، ولن يكون مرتكزا على أسس سليمة ، إلا إذا عرضنا للمواقف المألوفة من التراث ، في علاقتها بحالة التخلف الفكري التي تعاني منها بلادنا .

ولنبدا أولا بنقاد التراث ، فنلاحظ أن هؤلاء النقاد يشيرون عن حق إلى عيوب كامنة في هذا التراث ، ويستخلصون من هذه العيوب نتيجة تقول إن من الواجب التخلي عن التراث ، أو من الواجب ادخال تعديلات أساسية عليه . ومع موافقتنا التامة على المقدمات التي يرتكزون عليها ، فإننا لا نعتقد بصحة النتائج التي يستخلصونها منها .

فالتراث ، مثلا ، يُتهم بأنه حافل بالعناصر اللاعقلية ، والخرافية ، وبأنه يحتشد بالغيبيات والأفكار الأسطورية . وهذا اتهام يصدق بالفعل على التراث في جانب من جوانبه . ولكن النتيجة التي تستخلص منه ، وهي أن هذا التراث

فاسد من أساسه ، ليست بالنتيجة الصحيحة . ذلك لأن أمثال هذه العناصر اللاعقلية والخرافية لم تمنع الفكر الأوروبي من أن يصل إلى ما وصل إليه الآن من تقدم .

فمن الحقائق المعروفة أن العصور الوسطى الأوروبية كان تفكيرها أشد اظلاما واغراقا في الغيبات ، وأن أوروبا الحديثة ظلت تحتفظ بقدر غير قليل من العناصر اللاعقلية حتى في صميم عملها العلمي . فحتى القرن الثامن عشر كان العقل الأوروبي ينظر إلى الكهرباء والمغناطيسية على أنها قوى خفية تؤثر عن بعد بطريقة غير مفهومة ، وكان الاعتقاد بوجود معادن مذكورة وأخرى مؤنثة شائعا فيها . وحتى عصر ديكارت كان يظن أن أجسام الحيوانات مجرد آلات لا وعي فيها ولا احساس ، وكان المصابون بأمراض عقلية يحرقون أحيانا وهم أحياء من أجل القضاء على الروح الشريرة التي تتقمصهم ، وكان السحر منتشرا على أوسع نطاق ، في نفس الوقت الذي كانت فيه أكثر التهم التي توجه إلى الخصوم شيوعا ، من أجل الخلاص منهم ، هي تهمة ممارسة السحر .

كل ذلك كان شائعا في أوروبا ، ولكنه لم يكن حائلا بين أوروبا وبين قيادة حركة التقدم في العالم كله . فلماذا إذا كانت هذه العناصر من عوامل التخلف الفكري في العالم العربي ولم تكن كذلك في الغرب ؟ من المؤكد أن أساس التخلف لا يكمن في هذه العناصر ذاتها بل في شيء آخر . بل ان من الأوروبيين المعاصرين من يرون هذه الأخطاء الفكرية مرحلة ضرورية من مراحل الطريق الموصل إلى الحقيقة . وحسبنا أن نشير إلى تأكيد « باشلار Bachelard » أن الخطأ يسبق الصواب دائما ، وأن الصواب ليس إلا محاولة مستمرة لتصحيح الخطأ ، وجهدا دائما يبذل من أجل قهر العقبات العديدة التي تعترض طريق المعرفة . فالعلم ليس في صميمه مجموعة من الحقائق التي نتوصل إليها واحدة بعد الأخرى ، وإنما هو مجموعة من الأخطاء التي تتغلب عليها واحدة بعد الأخرى . وفي هذه الحالة يمكن أن تكون الخرافات ، والغيبات ، مرحلة لا بد منها في المسار الطويل للمعرفة ، والمهم - بطبيعة الحال - هو أن تعقبها المراحل التي تعمل على تجاوزها . أي أن اللاعقلانية والخرافة ، إذا ما نظر إليها في إطار

تاريخي ، لا يتعين أن تكون عاملاً للتخلف ، وإنما يتحدد ذلك وفقاً للتطور اللاحق الذي يطرأ عليها .

وإلى مثل هذه النتيجة نتهي لو تأملنا اتهاماً آخر يوجه إلى التراث العربي ، ويعد واحداً من العوامل المسؤولة عن تخلفه الفكري ، وهو الاستبداد واضطهاد الحريات (أنظر مثلاً : « تجديد الفكر العربي » للدكتور زكي نجيب محمود) . فتاريخ الفكر الأوروبي بدوره حافل بمظاهر قمع الحريات ، ولا سيما الحرية الفكرية . ولنا نود أن نستشهد هنا بما كان يحدث للخارجين عن التيار المعترف به في العصور الوسطى ، أو لشهداء الإصلاح الديني في عصر النهضة ، بل إن العصر الحديث ذاته قد استهل بفترة طويلة من اضطهاد الفكر باسم الدفاع عن الدين ، وفي هذه الفترة أحرق جوردانو برونو حياً ، وحوكم جاليليو ، وكاد أن يدفع حياته ثمناً لإيمانه بالنظام الفلكي الجديد وتأييده له بالملاحظات العملية والمعادلات الرياضية ، وعاش ديكارت مهدداً بمصير مماثل لمصير جاليليو ، واضطر اسبينوزا إلى أن يكتب بلغة ظاهرها لاهوتي وباطنها عقلائي حتمي . وهكذا لم يكن تاريخ الغرب خالياً من مظاهر قمع الحريات الفكرية ، وكانت السلطة الدينية تمارس أرهاها فكرياً لا يقل عما شهدته الحضارة العربية في العهود التي بلغ فيها الاستبداد قمته . ومع ذلك فإن هذا الاستبداد لم يمنع الغرب من التقدم ، ولم يحل دون ظهور « عصر التنوير » بحريته الفكرية الرائعة ، بعد قرن واحد من الزمان .

ومجمل القول إن من حق المرء أن يشير إلى عيوب في التراث وينبهنا إلى طريقة التغلب عليها ، ولكن ليس من حقه أن يؤكد أن هذه العيوب وحدها هي التي أدت إلى تخلفنا الفكري ، إذ أن نظائرها كانت موجودة في الغرب ، وربما بمزيد من القوة والعنف ، ولكنها لم تحل دون وصول الغرب إلى مرحلة احترام الفكر الحر ، واكتساب التقدم الذي لا بد أن يترتب على ضمان حق العقل البشري في التعبير عن نفسه . وهنا أيضاً ينبغي أن نعيد إلى الأذهان تلك النتيجة التي أشرنا إليها من قبل ، وهي أن العلة الحقيقية للتخلف الفكري ينبغي أن تلتصق ، لا في هذه العوامل السلبية وحدها ، بل في المسار الذي اتخذته تطورها التالي .

على أن خصوم التراث أو تقاده يصرون على أن يوجهوا حملتهم بعنف الى هذه العوامل السلبية ، وكأنها هي وحدها سبب التخلف . فعلام يدل هذا الأصرار ؟ أنه في واقع الأمر يدل على أن هؤلاء الخصوم كانوا يتوقعون من التراث أن يحل مشكلات الحاضر ، أو يتصورون أن له مثل هذه الوظيفة ، ولكنهم يرونه عاجزاً عن أدائها . ومجرد توجيه النقد بمثل هذا العنف ينطوي على مقارنة ضمنية بين التراث وبين الحاضر ، وعلى اعتقاد بأن التراث قوة حية ينبغي الدخول في معركة معها ، أى أن هذا النقد ينطلق من نفس الموقف الذى يقفه أنصار التراث - كما سرى بعد قليل - وإن يكن ينتهى آخر الأمر الى نتيجة سلبية .

وحسبنا ، لكى ندلل على أن موقف الخصوم وموقف الأنصار يمثلان وجهين ، أحدهما سلبى والآخر ايجابى ، لعملة واحدة ، أن نشير الى موقف الأوروبيين من تراثهم القديم . فمن العسير أن نجد اليوم كاتباً أوروبياً ينتقد نظرة اليونانيين الى الكون ، مثلاً ، أو يحمل على النظريات الاخلاقية عند الفلاسفة الرومان . وليس هذا راجعاً الى أن تلك الفلسفات أو الآراء العلمية كانت بمنأى عن النقد ، بل هو راجع الى سيطرة النظرة التاريخية على موقف الأوروبيين من التراث ، وادراكهم أن سيادة هذه النظرة التاريخية تعنى ضرورة الامتناع عن مقارنة الماضى بالحاضر ، وبالتالي الامتناع عن توجيه الذم أو المدح الى التراث ، إلا إذا كان ذلك داخل الاطار التاريخى الخاص به . وهكذا فأتنا حين نشدد الحملة على التراث من منظورنا الحاضر ، إنما نتخذ موقف من كان يتوقع من التراث أن يحل مشاكل العصر الحاضر ، ونغفل بذلك الموقع التاريخى للتراث ، والوظيفة التى كان ينبغي عليه أن يؤديها فى اطار عصره ، وتقفز بهذه العصور عبر مسافات زمنية واسعة ، وعندئذ يكون من السهل أن نجد عليه - من وجهة النظر الحاضرة - مأخذ لا أول لها ولا آخر ، وإذن فالبحث عن أسباب التخلف الفكرى فى العالم العربى لاينبغى له أن يتخذ من نقد التراث مدخلاً وحيداً ، أو مدخلاً رئيسياً .

موقف أنصار التراث

يمثل أنصار التراث ، كما قلنا من قبل ، الوجه الآخر من نفس العملة

التي تجعل للتراث نطاقا يفوق بكثير نطاقه الحقيقي ، أي نطاقه التاريخي . وفي حالة هؤلاء الأنصار يقال لنا إن سبب التخلف هو عدم التزامنا للتراث ، أو هو ابتعاد الحاضر عنه ، وأن طريق التقدم الحقيقي هو الرجوع إليه بصورة أو بأخرى . وصحيح أن الكثيرين يكتفون بالدعوة إلى استلهام « روح » التراث ، والمبادئ المعنوية التي ألهمت رواده وأقطابه ، غير أن الفكر العربي الحديث والمعاصر لم يعدم أناسا يدعون إلى استعادة التراث بتفاصيله ، ويرون أن خلاص العرب في حاضرهم إنما يكون ببعث الماضي من جديد ، حتى في جزئيات الحياة اليومية كالملبس أو أسلوب المعاملات الجارية . وسواء أكان الأمر متعلقا بهؤلاء أو أولئك ، فإن مثل هذا الموقف ، الذي يدعو إلى استعادة مقومات الماضي في الحاضر ، يعد - بين سائر الثقافات العالمية - موقفا تنفرد به الثقافة العربية

ولكي يدعم أنصار التراث حججهم ، فإنهم يستندون إلى مصادر معينة في هذا التراث يؤكدون أن المعرفة البشرية كلها تكمن فيها ، ويجعلونها تبدو كما لو كانت قد وعت علم السابقين واللاحقين ، بحيث يكون من العبث محاولة تجاوزها لأن كل شيء سبق أن قيل فيها . وسأكتفي بضرب أمثلة قليلة لهذه المصادر التي يقال إنها تشتمل على كل معرفة بشرية :

١ - فهناك فئة كاملة من الكتاب تخصص أفرادها في إثبات أن الكشف العلمية الحديثة موجودة كلها في آيات قرآنية . ويعتمد هؤلاء الكتاب على مشابهاة لفظية بسيطة في إثبات دعواهم ، كالاتماد على آية « ومن يعمل مثقال ذرة » . . . في إثبات وجود علم الذرة في النصوص القرآنية ، أو على آية « وجعلنا من الماء كل شيء حي » في إثبات وجود جميع حقائق علم الأحياء ، وربما وجد بعضهم فكرة سفن الفضاء في بعض آيات الاسراء الحج . . .

ومن الأمور التي تسترعي الانتباه أن هناك فريقا قويا من أنصار التراث المتحمسين يرفضون هذا النوع من التفسير بكل قوة (بنت الشاطي ، مثلا) ، ويستكبرون بشدة أن يكون القرآن كتابا في علم الطبيعة أو البيولوجيا أو

تكنولوجيا الفضاء ، ويؤكدون أن الوظيفة الأخلاقية لا الوظيفة العلمية ، هي الهدف الأساسي من النصوص الدينية .

وهناك فريق آخر ، من أنصار التراث أيضاً ، يرفض هذه المحاولة ذاتها لأسباب أخرى ، هي تهوينه من شأن العلم بوجه عام . ففي رأي هذا الفريق أن العقل البشري بأسره قاصر ، والعلم الذي يمكن أن يكتسبه الإنسان ، مهما ارتفع ، إنما هو ضرب من السوهم أو الخداع ، ولا بد أن يدرك الإنسان أن ما يصل إليه من علم سيظل على الدوام محدوداً ، وسيعود عليه في نهاية الأمر بأضرار وخيمة . مثل هذا الموقف المعادي للعلم ، لن يقبل تفسير النصوص الدينية على أنها ذات وظيفة علمية تعليمية ، أو على أنها تتضمن إهم ما توصل إليه الإنسان من الكشوف والمخترعات ، لسبب بسيط هو أن مجال العلم بأكمله ثانوي الأهمية في نظره .

ومعنى ذلك أن معسكر أنصار التراث لا يجتمع رأيه على استخلاص العلم كله ، قديمه وحديثه ، من الآيات القرآنية ، بل ان داخل هذا المعسكر انقساماً أساسياً في هذا الصدد ، وفيه أكثر من فريق يصف أصحابه هذه المحاولة إما بأنها جهد ضائع وراء هدف عقيم ، وإما بأنها نفاق يدعو إلى السخرية .

على أن التنفيذ الذي ربما كان أكثر حسماً من هذا وذاك ، هو أن هذه المحاولة ، حتى لو صحت ، تحقق في تحقيق أي هدف . ذلك لأن القصد منها هو إثبات أن النصوص القرآنية تحتوي على كل علم ، وعلى كل نظرية جديدة تكتشف ، وبالتالي أن دراسة هذه النصوص توصلنا ، وحدها ، إلى كل ما نريد من علم ومعرفة . والمشكلة التي يؤدي إليها هذا الموقف هي أننا ، حتى لو افترضنا جدلاً صحة كل ما يقال في هذا الصدد ، لا بد أن نتنظر أولاً حتى تكتشف النظرية العلمية بالجهد البشري ، ثم ننتهي إليها بعد ذلك في النص الديني . فالذرة لم يتبين وجودها في القرآن إلا بعد أن كانت قد اكتشفت قوانينها فعلاً على أيدي رذرفورد وطومسون ونيلزبور وغيرهم . وقبل مثل هذا عن كل كشف علمي يقال إن أصوله موجودة في الآيات القرآنية . ولا شك أن حجة

أنصار التراث ؛ في هذا الصدد ، كان من الممكن أن تصبح فعالة بحق ، لو كانت هناك حالات أمكن فيها التوصل الى كشف علمي عن طريق دراسة الآيات التي ورد فيها هذا الكشف فحسب . ولكن لما كان من المستحيل الإتيان بحالة واحدة كان فيها النص الديني مصدرا لنظرية جديدة في العلم ، فإن الهدف الذي يرمى إليه أنصار هذا الرأي يفقد كل مبرر له .

وهكذا فإن عشرات الكتب التي يحاول أصحابها أن يثبتوا وجود العلم كله - سواء ما اكتشف منه وما سيكتشف فيما بعد - في النصوص الدينية ، إنما هي جهد ضائع يبذل في سبيل هدف محكوم عليه منذ البداية بالاختفاق . وفي هذه الحالة يكون رأي ذلك الفريق من أنصار التراث ، الذي يرى أن النص الديني لا يستهدف سوى هداية البشر لاتعليمهم أساسيات الطبيعة أو البيولوجيا أو الكيمياء ، أحكم بكثير من رأي أولئك الذين يتوهمون أنهم يعلنون من قدر النص الديني إذ يضعون فيه كل علوم البشر ، ثم يتبين لهم أن حجبتهم باطلة ، لأن الكشف العلمية لاتتم إلا بجهد بشري ، لن نهتدي إليها في النص الديني إلا بعد أن تكون قد اكتشفت بالفعل .

٢ - وثمة فئة أخرى لاتحاول أن ترد علم البشر - ما كان منه وما سيكون - الى نصوص دينية ؛ وإنما ترى في التراث العلمي والفكري العربي ، في عصر نهضته الكبرى ، أصلا لعدد كبير من المكتشفات الحديثة ، وتمجد ذلك التراث بوصفه منبعاً للحكمة والمعرفة لم تعرف البشرية له نظيراً . ولاجدال في أن موقف هذه الفئة أقوى من موقف الفئة السابقة ، لأن هناك بالفعل سنداً قويا من التاريخ للرأي الذي ينادى بتجديد الفكر والعلم العربي القديم . ولهذا فإننا لانجد ما يدعوننا الى أن نؤكد مرة أخرى أن العصور الوسطى العربية كانت ، على عكس العصور الوسطى الأوروبية ، فترة ازدهار علمي وفكري ، وإن الدين الذي تدين به النهضة الأوروبية الحديثة للعرب لم يعترف به حتى الآن اعترافاً كافياً ، بالرغم من كل ما كتب عنه .

على أن الأمر الذي يضعف موقف هذه الفئة ليس المبدأ العام الذي ثرتكرز عليه ، وإنما المبالغة المسرفة في تأكيد هذا المبدأ ، والمسمى الى الخروج

بهذا التراث المجيد ، عن إطاره التاريخي ، واضفاء نوع من الصحة المطلقة ، التي تسرى على كل زمان ، على انجازاته التي كانت في وقتها شيئاً رائعاً بحق ، (وفي هذا النزوع الى صيغ التراث العلمى والفكرى بصيغة المطلق ، ما يقرب بين هذه الفئة وسابقتها على نحو لا يحتاج الى مزيد من البيان) .

فليس من الأمور غير المألوفة أن نجد بعض كتابنا يحاولون اثبات أن أحدث النظريات العلمية كانت موجودة لدى العرب . ولقد استمعت بنفسى الى واحد من كبار المتخصصين يؤكد أن نظرية النسبية قد عرفت أيام العرب (وأظن أنه حدد البيروني بوصفه مصدراً لهذه النظرية) . كما أن هناك كثيرين غيره لا يكتفون ببيان أهمية الكشف التي توصل إليها العلماء العرب في علم البصريات وغيرها من فروع الفيزياء ، وإنما يصرون على الأهتمام إلى أحدث النظريات العلمية في هذه الميادين لدى العرب القدماء . وعندما يجدون عالماً ومفكراً مثل ابن خلدون ، فإنك تجد منهم من لا يكفي بسرد انجازات هذه الشخصية الفذة - وهي انجازات رائعة بجميع المقاييس العالمية - بل يسعون جاهدين إلى استخلاص التطورات التالية في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ من كتاباته . وحين يتحدثون في ميدان الفلسفة ، فلا بد أن يؤكدوا أن الغزالي قد استبق هبوم في نقده لفكرة العلية ، وأن ابن تيمية تنبه ، قبل المناطقة الرياضيين المعاصرين بقرون متعددة ، إلى عيوب أساسية في المنطق الارسطي . . .

هذه النظرة « اللاتاريخية » إلى التراث ، ومحاولة قراءة التطورات التالية ، لا في الفكر العربى بل في الفكر الغربى ، بين سطوره ، من أوضح مظاهر التخلف الفكرى في بلادنا . ذلك لأنها ترفض النظر إلى عصرنا من خلال منطقها الخاص . وتحاول أن تفكر فيه بمنطق عصر أصبح في ذمة التاريخ ، مهما كان المجد الذي كان يتصف به عندئذوهي ، في انكارها للسياق التاريخى الذي ظهر فيه ذلك التراث . ترتكب أخطاء فادحة حتى في حق التراث ذاته . فمن المستحيل ، مثلاً ، أن تكون نظريات الفيزياء الحديثة قد ظهرت في العصور الوسطى العربية لأن ظهورها في العصر الحديث كان مرتبطاً بتطورات طويلة لم

يكن لها نظير في أي عصر سابق . أما النقد الفلسفي عند الغزالي وعند ابن تيمية فكان في الحالتين يهدف آخر الأمر إلى ابطال حجج الفلاسفة، والمنطق الذي يرتكزون عليه، من أجل افساح الطريق للإيمان ، وللتدخل الإلهي المستمر في العالم ، أي أنه كان داخلا في إطار فكري مختلف اختلافا حاسما عن ذلك الذي كانت تنتمي إليه أفكار هيوم أو المناطقة الرياضيين المحدثين .

على أن التنفيذ الحاسم لهذا الموقف (بدوره) إنما يكمن في كونه يؤدي إلى عكس الهدف المقصود منه . فغاية هذا التمجيد ، الذي نُرجع فيه إلى علمائنا ومفكرينا من العرب فضل التوصل إلى عدد كبير من النظريات والأفكار الحديثة ، هو أن تثبت أن العرب قد استبقوا علماء ومفكرين غربيين ، وانهم كانوا أصحاب فضل عليهم . ولكن حقيقة الأمر أن هذه الغاية تنقلب إلى تمجيد ضمني للفكر والعلم الغربي على حساب العرب : ذلك لأنها تتخذ من نواتج الثقافة الغربية مقياساً ، وتحدد مكانة المفكر العربي تبعاً لمدى اقترابه أو ابتعاده عن هذا المفكر الغربي أو ذاك . فإذا كان العالم العربي قد استبق اينشتين ، وإذا كان المفكر العربي قد استبق كونت أو هيوم ، فلا بد أنه كان عظيماً لهذا السبب ذاته . وهكذا يصبح معيار العظمة هنا هو الوصول إلى ما أنجزه الغرب . وفي هذا تمجيد ضمني للحضارة الغربية لا يحلم به الغربيون أنفسهم . ولو كان لدينا إيمان حقيقي بما أنجزه علماؤنا ومفكرونا ، لأقنعنا الانسانية بفضلهم عليها من حيث هم فحسب ، لا من حيث أنهم سبقوا أفكار هذا العالم أو ذاك المفكر الغربي . ولكي تكتمل لدينا الصورة ، يكفي أن نسأل أنفسنا : هل حدث ذات يوم أن مجد الغربيون أحد رجالهم لأنه توصل - قبل هؤلاء العلماء أو المفكرين العرب - إلى رأي من آرائهم ، أو لأنه استطاع أن يتوسع فيه ويفصله بعدهم ؟ هنا يكمن الفرق بين الثقافة التي تمجد نفسها بثقة ، وتلك التي تمجد نفسها عن طريق الاصرار على مقارنة نفسها بالآخرين وربط نفسها بعجلتهم . ومن المؤكد أن هذه المقارنة الدائمة واتخاذ انجازات الغربيين مقياساً لمدى أصالتنا ، تؤدي آخر الأمر إلى تثبيت قيمة الثقافة الغربية على نحو مطلق ، أما قيمة ثقافتنا فلا تتأكد إلا بقدر ما تنتسب بصورة أو بأخرى إلى تلك الثقافة. وهذا ما كنت أعنيه حين قلت إن هذا التجميد اللاتاريخي يؤدي إلى عكس الهدف المقصود منه .

وإذن فالخطأ لا يكمن في مجرد تمجيد التراث ، وإنما يكمن في طريقة التمجيد ذاتها : فهو يقارن دائما بما أنجزه الغرب ، وكأن الشكل الوحيد الممكن للتقدم الثقافي هو ذلك الذي يوجد في الحضارة الغربية . كما أن التراث يصور كما لو كان قوة حية قادرة على حل جميع مشكلات العصر الحاضر . بل إن المتحمسين يذهبون إلى حد القول إن أية هزيمة تلحق بنا ، حتى في الميدان العسكري ، لا بد أن تكون مرتبطة ، بصورة أو بأخرى ، بموقفنا من هذا التراث . فالتجاهل المزعوم لجذورنا ، ومنها الجذور الدينية ، هو في رأي الكثيرين السبب الحقيقي لهزيمة ١٩٦٧ ، وموقفنا من الماضي هو الذي أدى إلى تلك الكارثة ، على حين أن الأداء الأفضل الذي قمنا به في عام ١٩٧٣ إنما يرجع في نظر هؤلاء إلى أننا ازددنا اقترابا من هذه الجذور بعد أن تبينت لنا فداحة الأضرار التي نجمت عن انفصالنا عنها . وهكذا يخرج التراث خروجا تاما عن مهمته الأصلية ، وعن وظيفته المنطقية التي لا يصح أن يتعدها حتى بالنسبة إلى أشد الناس تحمسا له . ويصبح الماضي هو القادر على تحليلنا من مشاكل الحاضر ، وتصبح المواجهة المباشرة للحاضر أمراً مستحيل التحقيق في ظل هذه النظرة « التراجعية » اللاتاريخية .

وبعبارة أخرى ، فإن هذا النمط من أنصار التراث يشوهون معنى الحاضر والماضي على حد سواء : إذ أن الماضي في نظرهم له وظيفة حية فعالة ، يظل فيها محتفظا بطابعه الخاص ، ولكنه يؤثر في الحاضر ويتحكم فيه بطريقة مضادة للتاريخ . ومن جهة أخرى فإن الحاضر يضع منه حضوره وحيويته ، إذ ينظر إلى عوامل النجاح والاختفاق فيه على أنها مرتبطة أساسا بموقفنا من الماضي ، ويفقد منطق الخاص فعاليته لكي يحل محله منطق مستمد من عصر مغاير أساسا له . ومثل هذا المسلك ، الذي يؤدي إلى موقف غير تاريخي إزاء الماضي والحاضر معا ، لا يترتب عليه فقط اختفاق عملي في معالجة مشكلات اللحظة الراهنة ، بل يترتب عليه أيضاً اختفاق نظري ذريع في فهم وظيفة التراث وظلم فادح له ، يتم على أيدي أولئك الذين يتخذون من أنفسهم أنصارا له ، وتكون قوامه هي نفس عملية الدفاع والتبرير التي يظنون أنهم يثبتون بها تمجيدهم للتراث .

السمة المميزة للتراث العربي :

لا بد أن تكون للتراث العربي سمة مميزة ، تضيف طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة ، سواء منها تلك التي ينحاز لها أنصار التراث أم خصومه ، وتتحرف بهذه العوامل في اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص . فلماذا لم تؤد العناصر اللاعقلية ، التي احتشدت بها الثقافة الغربية زمننا طويلا ، أو سياسة اضطهاد الفكر الحر التي حفل بها التاريخ الغربي ، إلى نتائج مماثلة لتلك التي أحدثتها هذه العوامل في العالم العربي ؟ ولماذا استطاع الغرب أن ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية ، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعنا هي استمرار التخلف ؟ وما الذي يضطر أنصار التراث إلى التمسك بنظريتهم التراجعية والبحث عن علم العصر كله في نص ديني أو كتاب كلاسيكي ؟ ما هي العلة الحقيقية لهذا التطلع المستمر إلى الخلف ، الذي يرتبط - في المجال الفكري - بالتخلف ؟

هذه التساؤلات تتجاوز نطاق الانحياز للتراث أو العداء له ، وتنتمي في الواقع إلى مجال التشخيص والتعليل لا إلى مجال التقييم واتخاذ المواقف المؤيدة أو المعارضة . وليس من الممكن أن يوصف من يطرح هذه التساؤلات ويحاول تقديم اجابة عنها ، بأنه ينتمي إلى معسكر أنصار التراث أو خصومه ، بل هو أساسا شخص يريد أن يفهم ، ويتخذ موقف التحليل العلمي .

إننا نعتقد أن سمة « الانقطاع الحضاري » هي السمة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية ، وهي التي تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما أشرنا إليه قبل الآن من عوامل ، وتؤدي بأنصار التراث وخصومه معا إلى اتخاذ مواقف غير سليمة ، وتجعلهم يتوقعون من التراث ما لا يُتَظَر منه القيام به ، أو يحملون عليه لأسباب هو منها برىء . ولو شئنا أن نهتدي إلى سبب رئيسي لتخلفنا الفكري ، لقلنا ان هذا السبب هو أن ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطا متصلا ، وأن هذا الانقطاع هو الذي أدت إلى تشويه نظرتنا إلى الماضي والحاضر على السواء .

إن العلم والفكر العربي يتسم بفترة ازدهار وصل فيها إلى أقصى درجات التقدم المتاحة في العصور الوسطى ، وكان العرب خلال هذه الفترة هم معلمو الانسانية وموجهوها بحق ، وكان مركز الثقل الحضاري في العالم هو البلاد الناطقة بالعربية ، من الخليج إلى جبال البرنس . ولكن هذه الفترة الالامعة ما لبثت أن انطفأت ، ولم يحدث استمرار واتصال لحركة التقدم ، وتوقف نمو العقل العربي عند مرحلة معينة ، كاد بعدها هذا العقل أن يصبح منسيا . وفي عصر قريب ، قد يكون هو القرن العشرون أو التاسع عشر على أحسن الفروض ، بدأت مرحلة النهوض من جديد ، وحاولت أن تستعين بذلك العقل الذي كان مكتمل النمو في وقت ما ، ولم يدر بخلدها أن نمو الانسانية ككل كان قد تجاوز هذه المرحلة بكثير ، وإن التخلف كان أعمق وأوسع مدى من أن يمكن تعويضه عن طريق استئناف السير من جديد ابتداء من النقطة التي توقفت عندها المسيرة قبل زمن طويل .

هذا الانقطاع الثقافي إذن أمر واقع ، وليس هنا مجال لتعليقه ، ولكن يكفي أن نقرر حدوثه فحسب ، كظاهرة تاريخية لا سبيل إلى انكارها . وحدث هذا الانقطاع يعني أن العلم والفكر العربي لم يكون تراثا متصلا ، استمر منذ فترة ازدهاره حتى وقتنا الحالي بلا توقف ، بل كان فترة مضية أعقبها ظلام طويل . وقد ترتب على عدم استمرار هذه الفترة أنه لم تتهيأ لها الفرصة لكي تندمج في عقل الشعب العربي وتصبح مبادئها جزءا من تكوين الانسان الذهني في هذه المنطقة من العالم ، وإنما ظل العلم والفكر منعزلين ، ومقتصرين على الصفة المختارة .

وصحيح أن كل علم وفكر رفيع يبدأ على يد صفة مختارة كهذه ، غير أن استمراره وتوطيده لمكانته يتيح له الفرصة لكي يصبح ، بالتدريج ، مندجما في الذهن العادي ، داخلا في إطار العتاد الذي يحمله معه كل انسان . فنظرية كبرنيكوس كانت ، في عصر النهضة ، فرضا لا يؤمن به إلا قلة من العلماء ولكن استمرار التراث الكبرنيكي والجهود التي بذلت من أجل دعم هذا الفرض وإثباته ، جعلتها تتحول بالتدريج إلى عنصر أساسي من عناصر المعلومات

الثقافية في ذهن الانسان العادي . وقل مثل ذلك عن نظرية التطور ، وعن مبادئ التحليل النفسي ، وغير ذلك من الكشوف والتحليلات الهامة التي كانت في البداية وقفا على أذهان قليلة ، ثم أدى استمرار التراث العلمي واتصاله إلى اندماجها ، بمضي الوقت ، في ثقافة الانسان غير المتخصص . أما في حالة التراث العربي ، فإن العقلية العادية والسلوك اليومي للانسان العربي لم يكتسب شيئا من مبادئه ، ولم تصبح جزءا من سلوكه مثلما نقول اليوم عن الفرنسي أن نظرته إلى الأمور ديكرتية . بل ان أشد الناس تحمسا للتراث العربي يقدمون دعواهم على أنها اكتشاف لعناصر لا يتوقع العقل العادي أن تكون قد وجدت يوما ما في البيئة العربية ، ولشخصيات لا بد أن « تندهش » حين تعلم أنها كانت تفكر بهذه الطريقة المستتيرة المتعمقة . وهذه الدهشة في ذاتها دليل على أن تراث هذه الشخصيات لم يندمج فينا ، ولم يصبح جزءا من تكويننا .

على أن الأخطر ، من ذلك ، في رأيي ، هو أن معنى التراث نفسه يصبح في حالة الانقطاع الثقافي محتاجا إلى مراجعة جذرية . ذلك لأن قيمة أي تراث علمي وفكري ، نريد له أن يكون قوة حية ، إنما تكمن في استمراره ، وفي كونه جزءا من تاريخ متصل . فالامتداد الزماني المتصل مصدر أساسي لقوة تأثير التراث ، بل هو جزء لا يتجزأ من معناه الحقيقي . وليس معنى ذلك أن التراث العلمي والفكري يجب أن يسير في خط مستقيم أو يرسم خطا بيانيا صاعدا . فكلنا نعرف تلك النكسات المؤقتة والتعرجات والالتواءات التي تطرأ على مسار العلم والفكر في جميع الثقافات ، ولكن المهم في الأمر أن يكون المسار في مجموعه سائرا بالرغم من حالات التراجع الجزئية المؤقتة ، في طريق صاعد متصل .

ويترتب على هذا المسار المستمر والمتصل للعلم والفكر ، أن تكون قيمة التراث الذي يمثله كامنة في تجاوزه . وهذه عبارة تبدو منطوية على مفارقة واضحة ، ولكن من اليسير فهم معنى هذه القيمة التي يكتسبها التراث عندما يفنّد إذا أدركنا أن التراث المتصل أشبه ما يكون بالحياة في استمرارها عبر الأجيال المتعاقبة . فالكائن الحي يولد حياة أخرى تنطوي ، في آن واحد ، على معنى استمرار القديم من جهة ، وفنائه من جهة أخرى . وهذا الاستمرار من

خلال الفناء هو الشكل الوحيد الذي تستطيع به الحياة أن تؤكد ذاتها . وقل مثل ذلك عن التراث : فهو - إذا كان متصلاً - يحيا من خلال عملية تفنيده وتجاوزه .

ولو نظرنا إلى أي تراث قديم - علمي مثلاً - عبر مسافات زمنية طويلة لبدا لنا أن الحالة الجديدة للعلم منقطعة الصلة به تماماً . ولكن حقيقة الأمر هي أن هذه الحالة الجديدة لم تنشأ ، ولم تصبح ممكنة ، إلا بفضل سلسلة من التطورات كان فيها القديم ذا تأثير في البداية ، ثم ضعف تأثيره بالتدرج نتيجة للنقد والتصحيح ، واستمرت عملية التصحيح والتجديد هذه حتى المرحلة التي يبدو فيها أن القديم لم يعد له أي أثر . والواقع أنه موجود ، ولكن من خلال فنائه وتصحيحه ونقده موجود في الأجيال الجديدة من النظريات والأفكار التي ما كانت لتبعث إلى الوجود لو لم تكن من سلالة هذا الجسد البعيد . فنظرية كبرنيكوس موجودة لدى جاليليو بقوة ، وجاليليو كان له تأثيره القوي في ديكارت وفي نيوتن ، ولكن مع مزيد من التعديل والتصحيح . ونيوتن كان هو القوة الدافعة للحركة العلمية التي استمرت طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، والتي أدت في نهاية الأمر ، وبعد سلسلة طويلة من التصحيحات والتعديلات ، إلى أينشتين في أوائل القرن العشرين . وخلال ذلك كله يوجد القديم في الجديد لا بمعنى أن الجديد يعود إلى القديم أو يستلهم منه أفكاره ، ولكن بمعنى أن القديم يتيح للجديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده . ومن خلال أخطاء القديم تأتي القوة الدافعة التي تولد الجديد .

اننا ، لو شئنا أن نلخص في كلمة واحدة التضاد بين النظرة إلى التراث التي تؤدي إلى تقدم فكري ، وتلك التي لا يترتب عليها سوى التخلف ، لقلنا أن التراث في الأولى ، يحيا من خلال موته ، أما في الثانية فانه يموت من خلال حياته . في الأولى يكون التراث متصلاً ، لا يطرأ عليه انقطاع ، فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها ، وتستوعبها في ذاتها ولكن مع تجاؤها وتفنيدها . فالتراث هنا غذاء لجسم حي ، هو جسم المعرفة

النامي . ونمو هذا الجسم لا يتحقق إلا عن طريق امتصاصه للغذاء ، الذي يفنى ويتلاشى بمعنى معين ، ولكنه يحيا ويستمر بمعنى آخر أهم داخل الجسم الحي . أما في الثانية ، حين يحدث انقطاع في التراث ، وحين تتم محاولة الأحياء دون ادراك لمقتضيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل ، فان في هذا الإحياء ذاته موتا للتراث ، لأنه يبعثه من جديد في غير وقته ، ويزرعه - كالقلب الغريب - في جسم عصر لا بد أن يرفضه .

ومعنى ذلك أن الأحياء الحقيقي للتراث انما يكون عن طريق تجاوزه واتخاذها سلما لمزيد من الصعود . أما أحياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث ، الذي لا يريد منا أن نخزنه ، كالثروة المدفونة التي لا ينتفع منها أحد ، بل يريد منا أن نستثمره وننفقه ، حتى يعود علينا انفاقه بالخير . وحين يدوم اختزان هذه الثروة أطول مما ينبغي فلا بد أن تصبح العملة التي تتألف منها هذه الثروة غير متداولة ، وغير قابلة لأن ينتفع منها أحد .

درس النهضة الأوروبية

ولو فكرنا مليا في علاقتنا الراهنة بالتراث العلمي والفكري العربي لتبين لنا أن موقفنا منه موقف الاختزان ، لا الانتفاع والاستثمار . أما الذين انتفعوا حقا من هذا التراث فهم الأوروبيون ، الذين أفادوا من جهود العرب في الميادين الفلسفية والفكرية والعلمية خلال الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى ، وامتصها جسم المعرفة عندهم فثما نموا هائلا في عصر النهضة ، واستمر النمو منذ ذلك الحين بلا انقطاع . صحيح أن من الصعب أن نتعرف ، في الحضارة الأوروبية الحالية ، على تراثنا هذا تعرفاً مباشراً ، ولكن هذا شأن الحياة الحقيقية للتراث ، فمع أنك لا تستطيع في أغلب الأحيان أن تتعرف في وجهك الحالي على صورة جدك العاشر (ان كنت تحتفظ بصورة كهذه) فان هذا لا يمنعك من أن تؤكد أنه هو الأصل القديم لوجودك . لذلك فان المقدمات التي بنيت عليها هذا البحث تؤدي إلى نتيجة لا مفر منها ، هي أن الحضارة الأوروبية هي التي حفظت التراث العربي وصانته بالطريقة الصحيحة ، وأعني بها أنها صانته عن

طريق تجاوزه وتصحيحه وتقنيده ، وضمنت له من خلال قوته حياة مستمرة .

ولنقارن بين ما حدث للتراث المستمر ، وما حدث للتراث المنقطع في أوروبا . ففي عصر النهضة كان امام الأوروبيين تياران يمكن نظرياً الاستعانة بهما في احياء العلم : احدهما هو التيار اليوناني ، والآخر هو العربي . وعلى قدر ما انتفع الأوروبيون بالتيار الأخير (وهو انتفاع يتسع نطاق الاعتراف به حتى بين أشد المؤرخين الأوروبيين اغراقاً في تمجيد حضارتهم الخاصة) ، فقد رفضوا التيار الأول . وحين أقول إنهم رفضوه فأنا لا أعني أنهم ظلوا يرفضونه دائماً ، أو أنهم رفضوه في جميع المجالات . فمن المؤكد أنهم عادوا إلى التراث اليوناني والروماني في مجال الفنون والآداب ، ولكنهم في مجال التفكير العلمي والفلسفي رفضوه رفضاً قاطعاً . فقد كان أول ما حرص عليه كبار فلاسفة الفترة الأولى من العصر الحديث (حين كان الفلاسفة علماء أو موجهين لتيار المعرفة بوجه عام) هو توجيه ألسن الانتقادات إلى العلم اليوناني ، وإلى سلطة أرسطو على وجه الخصوص . ولست بحاجة إلى أن أشير إلى تلك النصوص المشهورة التي دعا فيها بيكن وديكارت إلى الخلاص من سلطة القدماء ، واتخاذ الفكر الواضح ، أو المشاهدة والتجربة الواضحة معياراً أوحده لقبول الفكرة والاعتراف بصحتها .

إن من واجبتنا في العالم العربي أن ندرس هذا الموقف بامعان ، لكي نعرف كيف انتقلت أوروبا من مرحلة تخلف طويلة إلى أول الطريق الذي أوصلها إلى ما هي عليه الآن من تقدم ، ولكي نتضح أمام أعيننا العوامل التي جعلت الغربيين يتقدمون علينا إلى حد هائل ، مع أن نقطة بدايتهم في ذلك العصر - كانت أضعف بكثير مما كنا قد وصلنا إليه قبلهم بقرون عدة .

وأول ما نستخلصه من هذه الدراسة هو أن الأوروبيين لم ينجحوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل يمتد إلى صميم ثقافتهم ، وتمتد إليه جذورها . فقد كان الفلاسفة في هذه الفترة يقفون من تراث الفكر الأرسطي الذي سيطر على العصور الوسطى سيطرة كاملة ، موقف التحدي الصريح ، الذي وصل إلى حد الغبن والتجني . ذلك لأنهم جملوا أرسطو جميع أوزار

التأويلات والتشويهات الفاسدة التي حُصفت بها آراؤه في العصور الوسطى ، وهاجوا فكره وعلمه على أساس ما لحق به بعد ذلك من تطورات لم يكن أرسطو ذاته مسؤولاً عنها ، ولم يكن ليقبلها على الإطلاق لو قُدِّر له أن يعرف شيئاً عنها . وكانت نقطة بداية العلماء - من أمثال جاليليو - هي ضرورة تحرير الفكر من سلطة القدماء ، والتوجه إلى الطبيعة مباشرة ، بدلاً من كتب التراث ، من أجل فهم العالم وقوانينه . ولم يكن في موقف الرفض القاطع هذا ما يعيبهم ، بل لقد أصبح هذا الموقف هو أساس مجدهم ، وهو الذي وضعهم على قمة الفكر والعلم في عصرهم .

ولو بحثنا عن العامل الذي جعل الفكر والعلم الأوروبي يرفض تراثه القديم على هذا النحو القاطع ، الذي وصل - كما قلنا - إلى حد القسوة ، لوجدنا أن هذا العامل كان في حقيقته انقطاع التراث . فالفكر والعلم القديم كان في عصره شيئاً هائلاً بحق ، وكان مصدر أجداد للأمة التي ظهر فيها ما زال العالم يعترف لها بها حتى اليوم . ولكن تجدد هذا التراث في العصور الوسطى الأوروبية ، ووقوفه عند حدوده القديمة ، أو حتى تراجعها عنها ، وعدم قدرته على تطوير ذاته في حركة متصلة يعمل فيها الجديد على استيعاب القديم في داخله مع تجاوزه على الدوام - كل ذلك كان من المحتم أن يؤدي بأقطاب الفكر والعلم في عصر النهضة وأوائل العصر الحديث إلى أن يشنوا حملة ضارية ضد التراث ، ويتصوروا أن التقدم الحقيقي لن يتحقق إلا عن طريق رفع شعار « البدء من جديد » في جميع المجالات . ولم يمنع ذلك ، بطبيعة الحال ، من أن يتخذ الأوروبيون فيما بعد موقفاً متوازياً من التراث القديم حين وضعوه في إطاره التاريخي ، ولم يعودوا ينظرون إليه على أنه قوة تنافس الحاضر . فعندئذ ، حين بدأ الحاضر الأوروبي يمتلئ بمضمون غني ، لم يعد هناك ما ينجل في الاعتراف بقيمة التراث الكلاسيكي وفي تمجيده ، بوصفه قوة كانت لها قيمتها الكبرى في عصرها ، وإن تكن التطورات التالية قد تجاوزتها إلى حد لا متناه . ولنقل بعبارة أخرى إن النظرة التاريخية إلى التراث تؤدي إلى إزالة كل تناقض بين تمجيد التراث والاعتراف بتخلفه . فهو يمجَّد لأنه كان شيئاً رفيعاً في عصره ،

على حين أن تخلفه يظهر واضحا إذا ما قورن بالأوضاع التي تجاوزه في العصر الحاضر .

وهكذا نستخلص من استيعاب درس النهضة وموقفها من التراث حقيقتين على أعظم جانب من الأهمية .

الأولى هي أن من الممكن أن تقوم نهضة علمية فكرية رفيعة المستوى في مراحلها الأولى ، على أساس الرفض الحاسم للتراث ، وذلك حين يكون هناك انقطاع في التراث يمنع من استمراره في خط متصل حتى الحاضر . وعندئذ لا بد أن ترفع النهضة شعار « البدء من جديد » كعلامة على تحدي التراث .

والثانية هي أن التطور والتقدم المستمر في المعرفة يساعد على الوصول إلى نظرة تاريخية إلى التراث ، تختفي فيها التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه .

الصلة بين التخلف والاغتراب

إن المقارنة بين موقف الأوروبيين من تراثهم ، بل من تراثنا نحن أيضاً ، وموقف الثقافة العربية من هذا التراث ، تكشف لنا عن مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري . وهذا التخلف يتخذ في العصر الحاضر ، شكل الاغتراب والتمزق ، الذي لا يمهد لانطلاقة جديدة إلى الأمام ، بل يعبر عن حالة من العجز عن مواجهة العصر والعجز عن نسيانه في الآن نفسه . فالعقل العربي ، في المرحلة الراهنة من تاريخه ، مغترب بصورة مزدوجة ، وهو لا يتلقى هذا الاغتراب من الخارج ، أو من قوة تفرضه عليه ، بل انه هو الذي يفرضه على ذاته باصرار وعناد ، فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هي بقاؤه حيث هو ، على حين أن العالم من حوله يجري بسرعة مذهلة لكي يحتل في كل يوم مواقع جديدة ، يغزوها العقل السليم .

ولقد ألفنا أن يحدثنا الكتاب في بلادنا عن ذلك الاغتراب « المكاني » الذي يتمثل لدى المتعلقين بثقافة بلاد غير بلادهم ، وهم أولئك الذين تجدهم حولك

أينما ذهبت ، يكملون ما يعجزون عن التعبير عنه بكلمات أجنبية ، ويقتبسون من بلاد بعيدة أسلوب حياتهم اليومية ، وشكل ملابسهم وربما طريقة إيماءاتهم وإشاراتهم . هؤلاء الناس مغتربون مكانياً لأن جسمهم في أوطانهم وعقلهم في أوطان أخرى نائية . وربما كان كل مثقف متعلق بالفكر الغربي - بمعنى - ما - من هؤلاء المغتربين « مكانياً » ، ومن ثم فهو هدف للحملات التي يشيع توجيهها ضد « الغزو الحضاري » والثقافات المستوردة التي تهدد أصالتنا بأفدح الخطر .

غير أن أصحاب هذه الحملات هم أنفسهم مغتربون بمعنى أخطر ، لأنه أشد خفاء . ذلك لأن النصير المتحمس للتراث يغترب عن عصره ، وعن حاضره ، ويتعلق بعصر تفصله عنه أبعاد زمانية كبيرة . ومثل هذا الاغتراب الزماني أمر لا مفر منه بالنسبة إلى كل من يلتمس في التراث اجابات كاملة عن الأسئلة التي يثيرها العصر الحاضر : فهو مفروض على ذلك الذي يبحث في التراث اللغوي عن كل ألفاظ العصر المستحدثة ، ويعتقد أن عجزنا اللغوي إنما يرجع إلى عدم قدرتنا على التنقيب عن كنز الألفاظ والتعبيرات التي كانت تعبر عن كل ما نريده من معان في التراث اللغوي ، وهو مفروض على من يلتمس في حكمة الأقدمين حلاً لكل مشكلات العصر الأخلاقية ، وعلى من يجد في سلوك القدماء في المعارك مرشداً وموجهاً في الحرب الحديثة ، إلى آخر هذه الأمثلة التي يحفل بها عالم الفكر في بلادنا العربية : مثل هذه الأنماط الفكرية - وهي كثيرة - لا بد أن تكون مغترية ، حتى لو تنكرت للعصر الذي تعيش فيه ، وسعت إلى قطع روابطها به ، وظل فكراً وقلبها مرتبطاً بالعصر القديم الذي تتركز فيه كل آمالها . ذلك لأن الحاضر يفرض نفسه على المرء مهما حاول أن يهرب منه ، انه حولك أينما ذهبت ، ومهما دفنت رأسك في رمال الصحراء ، أو في رمال البداء . ولا بد أن يظهر الاغتراب في حياة هؤلاء المتنكرين للعصر على شكل عجز عن فهم ما يدور فيه أو عدم قدرة على السلوك السوي ، أو تمسك بعادات لا تلقى من الآخرين إلا السخرية ، أو - على أحسن الفروض - إحساس طاع بأن كل شيء في العصر الحاضر خطأ ، وبأن الأيام الطيبة قد ولت إلى غير رجعة ، وبأن المرء قد كتب عليه أن يعيش في عصر ويتعلق بعصر آخر . وهذا

الاحساس هو قمة الاغتراب ، وقمة العجز عن التكيف ، الذي يعكس أزمة التخلف الفكري في أجل صورها .

إن المأساة التي تنطوي عليها هذه الأزمة هي أن أصحاب هذا الاتجاه يبحثون عن الانتفاء ، ويفتشون عن جذورهم العميقة ، ولكنهم يزدادون اغتراباً كلما توهموا أنهم دعموا روابطهم بهذه الجذور ، لأن ذلك الاغتراب الزمني قد يكون أخطر من الاغتراب المكاني . فصحيح أن من يرتبط إلى حد مفرط بثقافة معاصرة تنتمي إلى مجتمع غريب عن مجتمعه هو - إلى هذا الحد - شخص مغترب ، ولكن ألا يؤدي بعد الشقة في الزمان إلى اغتراب أخطر ؟ ألا يمكن أن تكون ثقافة المجتمع الذي ننتهي إليه غريبة عنا إذا كان يفصلها عنا بعد زمني وحضاري هائل ؟ وهل نستطيع أن نقول بصدق أننا متمون حين نتعلق بثقافة هي حقا متمية إلى مجتمعنا ، ولكنها ظهرت في عصر تختلف جميع مقوماته عن عصرنا إلى حد أننا لا نستطيع أن نتعرف على أي منها في حياتنا الراهنة ؟ ألا تزداد وطأة هذا النوع من الاغتراب في عصرنا الحاضر بالذات ، حيث أصبح الجيل الجديد منفصلاً عن الجيل السابق عليه مباشرة « بفجوة » أصبحت موضوعاً للدراسات ومثيرة للأزمات ؟

إن المكان في عصرنا ينكمش ، والعالم يتجه إلى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية . وفي مقابل ذلك تحدث في الزمان حالة عكسية . فهو يزداد امتداداً إلى حد أن الفارق بين جيلين متعاقبين قد يزيد الآن عن الفارق بين عشرة أجيال في القرون الماضية. وفي مثل هذا العصر الذي تزداد فيه المسافات الزمانية اتساعاً وتزداد فيه المسافات المكانية ضيقاً ، قد تكون العودة إلى ثقافة سحيقة القدم مؤدية إلى اغتراب أشد من ذلك الذي يؤدي إليه التعلق بثقافة بعيدة مكانياً . وبطبيعة الحال فإن المغترين زمانياً ينكرون ذلك عن طريق نظرة معينة إلى الزمان ، يؤكدون فيها أن التغير وهم ، وأن الزمن لم يتقدم ، وأن التطور خداع ، أي أنهم يعززون أنفسهم بنظرة سكونية إلى الزمان . ولكن التسارع المتزايد للتغير يثبت أنهم ، في هذا أيضاً ، إنما يخدعون أنفسهم .

عن احياء التراث

تبدو النعمة التي نختم بها هذا البحث نعمة حزينة ، إذ يتضح منها أن من ينكر التراث مغترب ، ومن يتمسك به مغترب ، ويسدو - تبعاً لذلك - أن القصور والعجز الفكري أمر مكتوب على الجميع .

على أن هدفنا - كما قلنا في مستهل هذا الفصل - ليس حل إشكال التخلف الفكري بقدر ما هو إلقاء ضوء جديد على بعض المفاهيم الأساسية التي يشيع استخدامها عند معالجة موضوع التخلف . ومن المؤكد أن تصحيح هذه المفاهيم ، أو على الأقل كشف أوجه القصور والخطأ في استخداماتها الجارية ، هو أمر له فائدته الإيجابية ، لأنه يمثل الخطوة الأولى في الطريق السليم ، ونحن لا نطمح في أن نحقق أكثر من هذه الخطوة الأولى ، أما بقية الخطوات فاتها رسالة جيل كامل ، ومجتمع بأسره ، إذا توافر شرط الاقتناع والارادة .

وتحقيقاً لهذا الهدف ، نود أن نختم هذا الفصل بعرض لأهم المفاهيم والأفكار التي يمكن أن يؤدي هذا البحث إلى تغييرها ، وهو عرض لا يقتصر على تلخيص ما جاء من قبل في البحث ، بل انه يستخلص بعض النتائج التي تؤدي إليها المقدمات المعروضة في البحث ، والتي لا تظهر في هذه المقدمات إلا بصورة ضمنية .

أولاً : ان معنى التراث ذاته في ثقافتنا المعاصرة يحتاج إلى مراجعة أساسية ، ذلك لأن التراث الحقيقي هو الذي يندمج في التاريخ اللاحق ويصبح جزءاً لا يتجزأ منه ، أما التراث المنقطع ، وغير المندمج ، فربما لم يكن يستحق هذا الاسم . وما دامت كثير من مبادئ هذا التراث ومقوماته لم تصبح (لأسباب متعددة) جزءاً من تكوين العقل العربي (بالمعنى الذي أصبحت به مبادئ بيكن وهيوم جزءاً من العقلية الانجليزية ، أو مبادئ ديكارت جزءاً من العقلية الفرنسية) فإن شرطاً أساسياً من شروط « التراث » لا يتوافر فيها .

ثانياً : يترتب على ذلك أن فكرة « احياء التراث » عندنا موقع فريد ومعنى غير مألوف . ذلك لأن التراث ، بالمعنى الحقيقي ، أهني التراث

« المندمج » ، لا يحتاج إلى احياء ، لأنه حي بطبيعته ، حي في تجاوز التطورات التالية له وتصحيحها إياه ، بل في تنفيذها له . أما الإحياء الذي تشيع الدعوة إليه فهو بعث للماضي بطريقة لاتاريخية ، وإعادة كشف له بعد طول انقطاع في عصر متخلف ، مع توقع قيامه بوظيفة لا يستطيع التراث الحقيقي أن يقوم بها على الإطلاق ، وهي حل مشكلات الحاضر .

ثالثاً : واذن فالمشكلة الحقيقية التي جعلت من نظرتنا إلى التراث عاملاً رئيسياً في تخلفنا الفكري ، ليست كون هذا التراث مليئاً بالعناصر الغيبية أو الخرافية أو اللاعقلية (مع اعترافنا بالخطورة الشديدة لهذه العناصر) بل في كون هذا التراث منافساً للحاضر بطريقة « لا تاريخية » . والوضع الصحيح هو ألا تكون هناك أية منافسة بين الماضي والحاضر ، لأن الحاضر يضم الماضي في داخله ويتفوق عليه بنفس المعنى الذي تتفوق به الأجيال الجديدة على الأجيال القديمة دون منافسة بينها . فالمفاضلة بين الماضي والحاضر أمر لا معنى له ، إذا كانت النظرة إلى التراث الفكري سليمة وصحيحة ، على حين أن هذه المفاضلة تشغل قدراً هائلاً من خلافتنا الفكرية وصراعاتنا الأيديولوجية .

رابعاً : ومعنى ذلك أن التشخيص الذي تقدمه لظاهرة التخلف الفكري يتخلص من التضاد بين أنصار التراث وخصومه ، ويتجنب أخطاء الفريقين المستمرة ، من لوم للتراث بلا تحفظ ، أو امتداح له إلى حد إطالة فعاليتيه حتى العصر الحاضر ، لأن هذا التشخيص يضع التراث في إطاره التاريخي ، ويؤكد الفارق النوعي بينه وبين الحاضر ، أي استحالة المقارنة بينهما . وهكذا يتيح لنا هذا التحديد للمفاهيم أن نتجنب الوقوع في شرك المعركة التي لا تنتهي بين أنصار الماضي وخصومه ، والتي يرى فيها كل فريق ما يريد أن يراه في التراث في ضوء فهمه للحاضر ولطريقة السلوك فيه .

خامساً : من هذه النقطة الأخيرة يتبين لنا أن الصراعات الحقيقية حول التراث هي في الواقع صراعات حول الحاضر . فإذا كنت ترى في التراث ما يؤيد الفكر الاشتراكي مثلاً ، أو كنت ترى فيه ما يؤيد الحكم الثيوقراطي المبني

على سلطة الدين وحدها ، فان الخلاف بين هذا وذاك لا يرجع إلى موقفين متعلقين بطريقة فهم التراث ، بقدر ما يرجع إلى موقفين متعلقين بالحاضر ، يتم اسقاطهما على التراث .

سادساً : ومعنى ذلك أن مشكلة التراث ترتد في حقيقتها ، إلى ما فعلناه نحن به ، وطريقة تناول العصور التالية له ، وموقفها منه . فإذا كانت تحتزنه بطريقة سلبية دون انتفاع ودون تداول ، فانها تعبر بذلك عن عجزها هي ، لا عن عجز التراث في ذاته . ولذلك فان تخلف التراث هو تخلفنا نحن ، وعيوبه هي عيوبنا .

سابعاً : إن إصلاح حاضرتنا من خلال منطق العصر هو الاحياء الحقيقي للعناصر المجيدة والزاهية في تراثنا ، حتى لو لم يكن من الممكن التعرف على هذه العناصر في ثقافتنا الحالية . ولا بد أن يؤدي امتلاء الحاضر بالمعنى وبالمضمون والهدف إلى نظرة أكثر ثقة ، وأكثر موضوعية إلى التراث . أما فراغ الحاضر وعجزه فهو الذي يؤدي إلى تشويه فكرتنا عن الماضي ، إما بالمدح الزائد وإما بالذم المفرط .

وبعد ، فان الكثيرين يدعون إلى عصر نهضة ، مواز لعصر النهضة الأوروبية في العالم العربي . وأنا لست ضد هذا الرأي ، لأن كثيرا من الصراعات التي كانت تدور في عصر النهضة الأوروبية بين عقلية العصور الوسطى والعقلية البادئة في التحرر ، تدور في حياتنا المعاصرة ، كما يظهر فيها ذلك التعايش غير المستقر ، وغير المريح ، بين هاتين العقليتين . وكل ما أود أن أقوله هو أن عصر النهضة العربية ، حين يحدث في الثلث الأخير من القرن العشرين ، لا بد أن يكون مختلفا بصورة جدية عن نهضة تحدث في القرن السادس عشر . كما أن سلوك أولئك الذين يجدون أمامهم أمثلة سابقة شقت الطريق أمام العالم ، ينبغي أن يكون مختلفا عن سلوك أولئك الذين كانوا روادا أوائل لهذا الطريق ، والذين تحملوا وحدهم عبء التجربة الأولى وعانوا مشاكلها . ومع كل ذلك فقد كانت نظرتهم إلى تراثهم ، في عصر نهضتهم ، نظرة ناضجة ، لا

تجبل من الاعتراف بالاختلاف الجذري بين حاضرمم الجديد ، وكانت
بذلك عاملا حاسما في القضاء السريع على تخلفهم الفكري . فهل نقبل نحن أن
تكون نظرتنا إلى التراث ، في عصر نهضتنا الحالي ، أقل نضوجا ، وأشد تخلفا ؟

الفصل الثالث

العقل العربي والتوجه المستقبلي

أولاً : تشخيص المشكلة :

من المعروف أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين التفكير المستقبلي وبين النظرة العلمية . ونحن لا ننكر أن التفكير المستقبلي قد اتخذ ، خلال فترات طويلة من التاريخ ، أشكالاً غير علمية ، تمثلت في العرافة والتنجيم وقراءة الطالع بوسائل متعددة . ولكن هذه الأشكال كانت ترتبط كلها بنظرة إلى المستقبل على أنه شيء مقدر مقدماً ، رسمته وخططت له قوى خارقة للطبيعة ، ولا تتاح معرفة هذا المستقبل المقدر « وقراءته » إلا لأولئك الذين يملكون بدورهم قدرات خارقة . كذلك كان التفكير في المستقبل يتخذ أشكالاً خيالية ، فيتفنن الروائيون والأدباء في رسم صورة لما سيكون عليه العالم بعد زمن يطول أو يقصر ، دون أن يكون لهذه الصورة من أساس سوى تخيلاتهم وحدها . ويرغم ذلك كله فإن المعرفة العلمية هي التي أتاحت ، لأول مرة وضع المستقبل في إطار دقيق . وكان الأساس الذي بُني عليه هذا التحول هو أن المستقبل ، في الميدان البشري ، ليس شيئاً معداً سلفاً ، وإنما هو شيء يسهم الإنسان بصورة متزايدة في صنعه . أما في الميدان الطبيعي فإن المعرفة الكافية للعالم في وضعه الحاضر كفيلة بإيجاد تنبؤات دقيقة عنه . وكان الفرق بين تنبؤات العلم وتنبؤات العرافين واضحاً كل

بحث تقدم لندوة « الابداع الفكري الذاتي في العالم العربي » . الكويت ١٩٨١ .

الوضوح : فالأولى مبنية على دراسة كاملة للواقع الحاضر ، والثانية مبنية على « قراءة » لأوضاع يفترض أنها مكتوبة في مكان ما ، لا يمكن ادراكها بقوى الانسان العادية .

ويمكن القول بأن الاتجاه إلى المستقبل كان يزداد أهمية بقدر سيطرة النظرة العلمية على حياة مجتمع ما ، كما كان نطاقه يتسع بحيث يمتد إلى ميادين لم يكن من الممكن إخضاعها لأي نوع من التنبؤ من قبل . وهكذا فإن ازدياد أهمية الدراسات المستقبلية أو علم المستقبل Futurology يعبر في الواقع عن سيادة الأسلوب العلمي في ميادين جديدة ، إذ أن الدراسات المستقبلية تتركز أساساً على الأوضاع المتوقعة للحياة البشرية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، ولا تتناول الطبيعة إلا بقدر ما تمثل بيئة أو وسطاً يتعامل معه الانسان ويسعى إلى التحكم فيه . ولو تأملنا درجة ازدهار هذه الدراسات في المجتمعات المتقدمة علمياً ، لتبين لنا أن النظرة الاستباقية وعدم انتظار الأمور بطريقة سلبية حتى تحدث ، هي سمة أساسية من سمات المجتمعات التي يسودها الأسلوب العلمي في معالجة الأمور .

هذه الدراسات المستقبلية لا تزال محدودة جداً في العالم العربي ، وحين يتم اجراء دراسات من هذا النوع فإنها لا تخرج عن النطاق الأكاديمي ، ولا تكون جزءاً من نسيج التفكير الاجتماعي . أو من الممارسة الفعلية ، سواء على مستوى الحكومة وعلى مستوى الأفراد . فحين نفكر بعمق في حالة رب الأسرة ، ذي الموارد المحدودة الذي ينجب عشرة أطفال دون أن تكون لديه أدنى فكرة عن الوسيلة التي سيدبر بها احتياجاتهم في مختلف مراحل حياتهم المقبلة ، نجد الموقف الفكري الكامن من وراء هذا التصرف هو أن المستقبل في أساسه شيء « مجهول » ، وبالتالي فهو يسمح بجميع الاحتمالات ، وأن مجرد رسم خطة في الحاضر لما يمكن أن يحدث في المستقبل هو تدخل من العقل الانساني في أمور ينبغي أن تترك لتأخذ مجراها تلقائياً . بل ان هذا التصرف مصحوب في معظم الأحيان بنوع من الأمل الساذج في حدوث تطور مواتٍ غير متوقع ، يختلف تماماً عن الحاضر . وبعبارة أخرى فالفكرة الكامنة هنا هي أن المستقبل ليس نتيجة

منطقية للحاضر ، وليس تطورا طبيعيا له ، وإنما هو يحمل في طياته امكانيات كثيرة لا تُستمد من الوضع القائم في الحاضر . وصحيح أن جميع الأفراد لا يتصرفون على هذا النحو ، وأن هناك من يخططون ، على المستوى العائلي ، وصحيح أيضاً أن هناك عوامل معروفة ترتبط بهذا النوع من التصرف ، مثل انخفاض المستوى التعليمي والاقتصادي ، الخ . . . ولكن ما يهمنا في الموضوع هو تحليل الاتجاه الفكري الذي يكمن خلف مثل هذا السلوك الذي لا ينكر أحد أنه واسع الانتشار في العالم العربي .

ولنتأمل أمثلة أخرى على مستوى الحكومات ، ولنبدأ بمشال من حكومات الدول المحدودة الموارد . فالأوضاع التي أصبحت عليها مدينة كالقاهرة ، تكفي للحكم بأنها ستصبح - لو استمرت على ما هي عليه - مختلفة تماماً بعد سنوات قلائل ، بل إن جوانب للحياة فيها ستصاب بالشلل التام ، كالمرور في مناطق رئيسية ، وخدمات المياه والكهرباء والمواصلات العامة ، الخ وليست المسألة هنا متعلقة بالازدحام أو صعوبة الحياة اليومية ، بل أنها تتعلق بمجرد إمكان الحياة أصلاً . ولا شك في أن معظم المشكلات الراهنة كان من الممكن توقعها ، ومع ذلك فقد تركت المرافق ليلحق بها الخراب دون أن يحرك أحد ساكناً . كذلك فإن المشكلات المقبلة في التسعينات أو في بداية القرن الجديد ، واضحة منذ الآن ، ولكن ترك الأمور تسير يوماً بيوم ، وتسكين المشكلات مؤقتاً بدلاً من حلها جذرياً ، هو القاعدة السائدة . وحين يسود في وقت ما اتجاه إلى الاهتمام مستقبلياً بمشكلة أساسية ، يكون ذلك في الأغلب من قبيل الدعاية التي لا تؤخذ مأخذ الجسد . فمنذ سنوات انتشرت في مصر موجة من الاجتماعات والدراسات والكتابات الصحفية حول شعار « إعادة بناء القرية المصرية في مدى عشرين عاماً » . ويقدر ما شاركت الحكومة والهيئات الأكاديمية في هذه الموجة ، لم تسفر في النهاية عن شيء ملموس ، ويتضح الآن بعد مضي أكثر من نصف المدة المحددة لإعادة البناء ، أن الموضوع كله كان شعاراً دعائياً فحسب ، وأن السطاقات الفكرية والعلمية التي استنفدت في بحثه قد ضاعت هباء ، مما يوحي بأن المسألة لم تكن قد أخذت بجدية من بادئ الأمر .

ومثل هذا يقال عن كل الجهود التي بذلت من أجل بحث موضوع « مصر في سنة ٢٠٠٠ » وهو الموضوع الذي استُغِدَّت فيه طاقات عديدة ، ولكن نتائجها ستظل نظرية ، وستظل الفجوة بينها وبين الممارسة الفعلية غير قابلة للعبور . إن الموقف الفكري الرسمي ، في هذه الحالات ، لا يختلف كثيراً عن موقف رب الأسرة الذي عرضناه منذ قليل ، وعقلية « ربنا يفرجها » هي السائدة في الحالتين ، دون أن يبذل الانسان أي جهد لكي يساعد على تحقيق هذا « الفرج » المرتقب .

ولنتقل إلى الطرف الأعلى في سلم الثروة ، ونأمل وضع البلاد الغنية بالبتروول ، والتي تمر حالياً بفترة ازدهار هائل ، وإن كان الجميع متفقين على أنه ازدهار مؤقت ، وعلى أن الثروة الخيالية التي تتمتع بها هذه البلاد موقوتة بفترة لن تمتد - في رأي المتفائلين - أكثر من خمسين عاماً . ولا نود أن نطيل الكلام في تلك الحقيقة التي لا يكاد ينكرها أحد ، وهي أن هذه الدول لم تعمل حتى الآن على الاستفادة من تلك الفرصة الهائلة التي أتاحت لها في وقتنا الراهن ، للمرة الأولى والأخيرة في تاريخها . كما تشيد بناء اقتصاديا متيناً قادراً على الاستمرار بقواه الذاتية واعاشة الأجيال التالية على مستوى معقول بعد أن تنضب مواردها البترولية . وعلى العكس من ذلك ، فإن الجزء الأكبر من تلك الثروة يضيع في تحقيق رغبات استهلاكية ومتع وقتية تنطوي على اسراف خيالي في الترف ، ولكنها كلها ترتبط بتحقيق لذة « اللحظة الحاضرة » ، ولا تعمل حساباً للمستقبل إلا على المستوى الفردي بالنسبة إلى من يملكون تأمين هذا المستقبل لابنائهم فحسب . ولو قارنا بين الفرصة المتاحة لهذه الدول وبين ما حدث في أوروبا ، في عصر النهضة وأوائل العصر الحديث ، لتيين لنا الفارق الهائل بين غمطين في التفكير . ففي أوروبا تراكمت ثروات كبيرة في عصر النهضة والقرن التالي نتيجة لازدهار التجارة وفتح أسواق جديدة . وعلى الرغم من أن هذه الثروات لا تقارن بما جلبته الثروة النفطية ، فإن ذلك الرخاء الأوروبي قد استغل كله في ايجاد تراكم رأسمالي كان هو الأساس المباشر للنهضة الاقتصادية ، وللتحول الصناعي ، في أوروبا الحديثة . وقد كشف لنا كثير من الكتاب الغربيين عن

صفات رجل المال ثم رجل الصناعة في أوروبا في ذلك الحين ، وأوضحوا كيف كان أشبه بالزهاد فيما يتعلق بمتعته الشخصية ، وكيف كان طموحه كله يتجه إلى التوسع في أعماله ودعم قاعدتها الاقتصادية . ومثل هذا التفكير مستقبلي في الأساس ، لأنه يركز على تجاهل المتعة الحاضرة في سبيل تحقيق أهداف لن تؤدي ثمارها الكاملة إلا في المستقبل . وحين نقارن بين هذا النمط وبين النمط العادي للثراء البترولي العربي في الوقت الحاضر ، نستطيع أن ندرك بوضوح الاختلاف بين العقلية المستقبلية والعقلية التي تستبد بها احساسات اللحظة الحاضرة .

ومن الجدير بالذكر أن كلا من البلاد الغنية والبلاد الفقيرة ، في العالم العربي ، لا تفتقر إلى الدراسات والتخطيطات ذات الاتجاه المستقبلي . فالفنيون والاختصاصيون يقدمون للمسؤولين ، بلا انقطاع ، تلالا من الأبحاث والتقارير ، ولكن الفجوة تظل قائمة بين البحث التخصصي والممارسة الفعلية للمجتمع . ومما له دلالة أن كثيرا من البلاد العربية لا توجد بها وزارة للتخطيط ، وحتى في البلاد التي يوجد فيها وزارة كهذه ، فإنها تكون عادة من أقل الوزارات قدرة على تنفيذ برامجها والزام الآخرين بها ، مع أن الواجب ، في بلاد العالم الثالث بالذات ، أن تكون هذه أكبر الوزارات أهمية . وعلى أية حال فإن النمط السائد ، على مستوى السياسة الفعلية ، هو « اسكات » المشكلات بدلا من إيجاد حلول طويلة الأمد لها . وأسلوب العمل هو العيش يوما بيوم ، والخروج من الأزمة المباشرة على أي وضع ، وليحدث بعد ذلك ما يحدث . أما الوعود التي تصدر بشأن المستقبل فليست لها أية دلالة جدية . ولقد كان بعض النقاد يحاولون ، من آن لآخر ، تسجيل هذه الوعود ومتابعة مدى تنفيذها على مدى السنوات التالية ، وكانوا يخرجون من ذلك بنتائج سلبية طريفة . ولكن حتى هذه المتابعة توقفت الآن ، وأصبح الناس « يفترضون مقدما » أن الوعود تقدم اليهم للاستهلاك الوقتي فحسب ، ولا يجدون لذلك ضرورة لمحاسبة أصحابها عليها فيما بعد . ولو اقتصرنا على تفسير هذا الاختلال بالوعود على أنه علامة من علامات الضعف الأخلاقي ، أو على أنه برجماتية سياسية ، لكان هذا التفسير غير كاف على الإطلاق . والحقيقة أن هناك ،

بالإضافة إلى العوامل السابقة ، موقفاً معيناً من المستقبل ، يحول دون السعي الجاد إلى التحكيم فيه وتحديد اتجاهه مسبقاً ، وتوجه عام نحو ترك المستقبل يحدث عندما يحدث ، لأن من طبيعته أن يظل مجهولاً ، ولأنه يأتي دائماً على صورة غير متوقعة ، ومن ثم فمن العبث أن نحاول استباقه بالفكر ، أو التحكم فيه بالفعل .

* * *

ثانياً : تحليل المشكلة :

هذه الظاهرة التي قدمنا من قبل تشخيصاً لها على مستويات مختلفة ، تحتاج إلى تحليل . فمن الضروري أن نبحث عن الأسباب التي تؤدي بالعقل العربي - على المستوى الشعبي والرسمي ، وكذلك على المستوى الفردي والجماعي - إلى تجنب الاقتراب من منطقة « المستقبل » وتركيز كل جهوده في اللحظة الراهنة وفيما هو وقتي مباشر ، وترك الميدان المستقبلي للظروف دون محاولة للتدخل المسبق فيه . ويبدو لي أن تحليل هذه الأسباب سيكشف لنا عن ثلاث فئات رئيسية : أسباب دينية ، وحضارية ، واجتماعية سياسية .

أ - الأسباب الدينية :

عندما نحلل طبيعة هذه الأسباب ، لا نود أن ندخل في معركة حول النصوص الدينية لكي نرى إن كانت تؤيد هذا الرأي أم ذاك . فمثل هذه المعركة ، في رأينا ، لن تكون أبداً حاسمة ، وإنما ستكون نقطة انطلاقنا من الواقع نفسه ، أي من الطريقة التي يفكر بها المسلمون فعلاً ويتصورون أنها هي المطابقة للدين ، سواء أكانت هذه المطابقة صحيحة - بمعنى مطلق - أم لم تكن .

١ - قد تختلف الآراء حول صفة « التواكلية » وهل هي أصيلة في الاسلام أم دخيلة ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن السلوك الفعلي لأعداد كبيرة من المسلمين ، المبني على طريقة فهمهم الخاصة للدين ، ينطوي على قدر غير قليل من التواكلية ، والايمان بالمكتوب والمحتوم . وفي ظل هذا الاعتقاد يكون من

الطبيعي أن تسود الفكرة القائلة أن المستقبل ليس شيئاً يصنعه الإنسان ، وإنما يدخل في نطاق «المجهول» «والمخبا». بل إن أية محاولة لتدخل الإنسان في تحديد مصيره أو تغيير مجراه يُنظر إليها على أنها خروج من جانب الإنسان على وضعه الفاني المحدود، واقجام لنفسه فيما ينتمي أساساً إلى نطاق المشيئة الالهية . وهكذا ينبغي أن نترك المستقبل في غموضه ، ونتقبل أية تطورات مفاجئة تحدث فيه ، لأن هذا هو الميدان الذي تتجلى فيه الارادة الالهية . وحين يقول المثل الشعبي الشائع : « المستقبل بيد الله » فإنه لا يشير فقط إلى تأكيد القدرة الالهية على التحكم في المجرى القادم للأحداث ، بل انه يمنع الانسان - بطريقة ضمنية - من التدخل في هذا الميدان الذي لا يملك فيه شيئاً . وحين يوصف الكهنة بالمستقبل في التعبير الشعبي أيضاً ، بأنه « رجم بالغيب » فإن الكلمات المستخدمة في هذا التعبير تكشف عن فلسفة كاملة تجاه التفكير المستقبلي . فالمستقبل هنا يرتبط « بالغيب » ، والغيب يجمع بين المجهول والمقدس وما يخرج عن نطاق العقل البشري وما لا تتحكم فيه سوى المشيئة الالهية . فليس من حق الانسان إذن أن يتلاعب بهذا الميدان المحفوف بالمخاطر ، وإنما يجب أن يقف ازاءه صامتا ويتلقاه ، حين يحدث ، راضياً . صحيح أن وصف « الرجم بالغيب » قد حال دون تمادي العرافين في نبوءاتهم الخرافية ، ولكنه - في استخدامه الشائع على الأقل - لا يرمي إلى محاربة الخرافة وحدها ، بل إلى النهي عن أية محاولة للتدخل في ميدان لا شأن للإنسان به أصلاً .

٢ - إن الشكل الوحيد من أشكال المستقبل ، المعترف به صراحة من وجهة النظر الدينية ، هو المستقبل « الأخروي » . وهذا المستقبل نتيجة لأفعال الانسان في هذه الدنيا وجزاء عليها . ولكنه في واقع الأمر كان ، حسب تفسير كثير من المتدينين العاديين ، يقف بوصفه قوة مضادة للمستقبل « الدنيوي » . وهذا التضاد يتمثل على وجهين : الأول هو أن المستقبل الدنيوي بيد الله ، والأخروي بيد الانسان . وهذه مفارقة غريبة ، ولكنها تظل مع ذلك صحيحة ، لأن ما يطرأ على مستقبل الانسان من تحولات في هذه الدنيا يدخل - كما قلنا من قبل - في مجال المجهول أو « الغيب » بحيث لا تستطيع الارادة الانسانية أن

تتحكم فيه إلا في أضيق الحدود . أما المستقبل الأخروي فهو النتيجة المنطقية لأفعال الانسان في هذه الحياة ، وهو الجزاء العادل على تصرفاته . وصحيح أن الله هو الذي يأمر بهذا الجزاء ، ولكن العدل الالهي يعطي كل ذي حق حقه كاملاً في الحياة الأخرى . وبعبارة أخرى فإن نوع المستقبل الذي يستطيع الانسان أن يتحكم في تحديده تحكما كاملاً هو المستقبل الأخروي ، بينما يفلت منه زمام المستقبل الدنيوي . وهنا نصل إلى الوجه الثاني من أوجه التضاد بين المستقبل الأخروي والدنيوي : فالاتجاه الأخروي يبدو ، بناء على ما سبق ، قوة تقف في وجه الاتجاه الدنيوي . وإذا كان العدل الحقيقي الذي يكتسبه الانسان والجزاء الوفاق على أفعاله الحاضرة ، هو ما يناله في الحياة الأخرى ، فقد يؤدي ذلك بالكثيرين إلى الاعتقاد بأن عدم تحقق العدل في هذا العالم لا يهم ، فيكفون عن بذل الجهد اللازم لإقراره . وإذا كان المستقبل الوحيد الذي يضمن الانسان التحكم فيه هو المستقبل الأخروي ، فقد يدفع ذلك الكثيرين إلى الارتكان على هذا الأمل تاركين المستقبل الدنيوي بوصفه مجهولاً خارجاً عن سيطرة البشر . وهكذا يمكن القول بأن الاتجاه الأخروي ، مفهوماً بالمعنى السابق ، ليس على الإطلاق اتجاهًا « مستقبلياً » بالمعنى الصحيح ، بالرغم من أنه يشير إلى مصير الانسان في حياة مقبلة .

٣ - حين نتأمل جيداً موقع العقيدة الاسلامية والوحي القرآني في التاريخ العام للبشر ، كما تحدده وجهة النظر الدينية ، يتكشف لنا أحد الأسباب الهامة التي تحول دون سيادة الاتجاه المستقبلي في الفكر الاسلامي . ذلك لأن الاسلام هو آخر الرسالات التي بعثت للبشر ، ورسول الاسلام هو خاتم الأنبياء ، والوحي الذي كان يهبط على البشرية منذ أقدم عهود الأنبياء قد اكتمل بنزول القرآن ، وبمجيء الاسلام تكون البشرية قد بلغت سن الرشد ، واستكمل كل ما كان ينقص الرسالات السابقة . وهكذا ينطوي الاسلام على عقيدة أساسية هي أنه دين البشرية التالية كلها ، وتعاليمه هي أعلى قمة للتشريع والأخلاق وإنحكمة يمكن أن يهتدي بها الانسان .

في وضع كهذا ، كيف يمكن أن يوصف التاريخ التالي للبشرية ، أعني

تاريخها الذي أعقب وصولها إلى تلك القمة ؟ لن يكون هذا التاريخ ، في واقع الأمر ، سوى شروح على متن ، هو الوحي في صورته المكتملة ، أو - إذا جاز في هذا السياق أن نستخدم تعبيراً فنياً - تنويعات على لحن أساسي ، هو الرسالة المحمدية . وفي إطار وجهة نظر كهذه ، كيف يمكن أن يكون للمستقبل دور جوهري في فكر الإنسان المسلم ؟ إن مسار التاريخ ، بعد الإسلام ، أما أن يكون تدهوراً ، وأما أن يكون - على أحسن الفروض - محاولة دائمة للعودة إلى الإشعاع الأول . وفي كلتا الحالتين لا ينطوي المستقبل على جديد ، ولا يمثل تطور البشرية خطاً صاعداً إلى أعلى . وربما تصور المؤمن المتمسك بحرفية عقيدته أن الأمل في مستقبل أفضل من أي شيء عُرف في الماضي ، ينطوي على نوع من التجديف : إذ يتضمن الاعتقاد بأن التاريخ سيبلغ يوماً ما نقطة تعلق على المستوى الذي بلغه عند نزول الوحي ، وهو أمر ممتنع بالنسبة إلى عقيدة اكتمل بها رشد الإنسان ، أعني عقيدة يستحيل - بحكم تعريفها ذاته - أن يتم تجاوزها في أية لحظة لاحقة من تاريخ البشر .

٤ - فإذا انتقلنا إلى قلب العالم المعاصر ، وجدنا أن التفكير في احتمالات المستقبل يحمل في طياته خطراً يهدد ، في نظر البعض ، قيماً كثيرة مرتكزة على أساس ديني . فحين يفكر الإنسان المعاصر في المستقبل ، يتجه ذهنه ، في الأغلب ، إلى تلك الكشوف المستمرة التي يوسع بها العلم والتكنولوجيا نطاق معرفته بنفسه وبالعالم وسيطرته عليهما . والطابع العام الذي يجمع بين هذه الكشوف كلها هو اتجاه الإنسان إلى تأكيد قدرته وانتقاله التدريجي من مرحلة قبول الطبيعة على ما هي عليه إلى مرحلة تغييرها وتشكيلها وفقاً لأغراضه ، مما يؤدي به إلى منافسة الطبيعة واحداث تحول جذري في مسارها والوصول إلى بدائل أفضل لنواتجها .

مثل هذا الجهد العلمي والتكنولوجي يتخذ ، في عالمنا المعاصر ، طابعاً يؤدي إلى التصادم مع كثير من القيم الدينية . صحيح أن هذا التصادم قد حدث من قبل ، في الغرب أولاً ثم في الشرق الإسلامي بعد ذلك ، في صدد فكرة دوران الأرض ونظرية التطور والتحليل النفسي ، الخ . . . ولكن الوضع

الراهن أخطر من ذلك بكثير . فالعلم يسير الآن في أول الطريق المؤدي إلى كشف تقف على مدخل تلك المنطقة المحظورة التي كانت من قبل وقفا على التفسير الديني وحده . والتفكير المستقبلي في العلم يؤدي مباشرة إلى توقع التحكم في المخ البشري ومختلف القدرات الانسانية ، وإلى أطفال الأنابيب ، وتخليق الحياة الصناعية ، والتحكم في جنس المواليد ، بل وفي صفاتهم الجسمية والنفسية والعقلية . هناك إذن قوى خفية توشك على الانطلاق من داخل مختبرات العلماء ، وهي قوى لا تقتصر على التحكم في الطبيعة المادية ، بل تسعى إلى التحكم في الطبيعة البشرية بدورها . وكل اتجاه إلى التفكير في مستقبل هذه التطورات ، يثير بالضرورة حساسيات ومخاوف لا حصر لها . فالمستقبل يحمل في طياته احتمالات مزعجة ، تؤدي إلى زعزعة قيم ظلت مستقرة ومريحة زمنا طويلا . وإذا كانت هذه التجديدات المستقبلية تثير حيرة المفكرين الانسانيين في المجتمعات الغربية التي تصنع التغيير ذاته ، فانها بلا شك خليفة بأن تثير مزيدا من الجزع في المجتمع العربي الاسلامي الذي يفاجأ بالتغيرات ولا يصنعها ، والذي لا يزال متوقفا عند مرحلة مبكرة من مراحل المقاومة الذهنية والنفسية للتجديد . فنحن ما زلنا ، في كتاباتنا ، نقاوم مبدأ التطور البيولوجي بقوة ، على أسس دينية بحتة ، بل أن فينا من لا يزال يعترض على فكرة دوران الأرض . ويذكر كاتب هذه السطور أنه ووجه بمقاومة عنيفة ، في بعض أوساط الطلاب الجامعيين ، عندما أشار إلى تلك الحقيقة البسيطة ، التي يمكن أن يتضمنها أي كتاب احصائي تصدره إحدى الإدارات الصحية في أي بلد ، وأعني بها أن تحسين أساليب الوقاية والعلاج في الطب الحديث قد أدى إلى زيادة متوسط أعمار البشر . فإذا كانت أمثال هذه المواقف لا تزال قائمة في مجتمعاتنا ، فهل نتصور أن التفكير المستقبلي ، بما ينطوي عليه من احتمالات تزعزع أشد القيم رسوخاً ، أو على الأقل تدفع الأذهان إلى إعادة التفكير فيها من جديد بطريقة جذرية - هل نتصور أن مثل هذا التفكير سيجد أرضاً خصبة في عقولنا ؟

ب - الأسباب الحضارية :

١ - سبق أن عرضنا لتلك النظرة التي ترى في الوحي أعلى قمة بلغتها الحكمة والشريعة في أي عصر (لو شئت الدقة لقلنا ان هذه القمة تعلو على الزمن لأنها كانت موجودة منذ الأزل ، وإن كانت قد أبلغت إلى البشر في لحظة زمنية معينة ، وفي منعطف أساسي للتاريخ) . ولقد كان من الطبيعي أن تؤدي هذه النظرة إلى فلسفة للتاريخ ترى في مسار البشرية ، بعد عصر الوحي الأول ، تدهورا ، وتعلق أقصى الآمال على التشبه بهذا العصر الأول ، أما تجاوزه فمحال . تلك هي الصورة التي اتخذتها فكرة « العصر الذهبي المجيد » في العالم الاسلامي ، مع ملاحظة أن هذا العصر الذهبي ليس عصر أمجاد بشرية ، بل هو ذلك الذي تحققت فيه أرقى صورة من صور اتصال الألوهية بالانسانية في وحي يمثل كلمة الله الحرفية والمباشرة . وعندما يكون المستقبل بالضرورة أدنى مستوى من الماضي ، وعندما يكون قصارى الأمل هو أن نكرر في المستقبل لحظة معينة من لحظات الماضي ، فعندئذ يفقد المستقبل قيمته بوصفه غاية يتجه إليها نشاط الانسان ، ومن ثم لا تعود هناك حاجة إلى جعله موضوعا أساسيا للتفكير .

وحسبنا هنا أن نستشهد بأقوال وردت في اثنين من أحدث الكتب التي عالجت هذا الموضوع - مع ملاحظة أن هذه الشهادة تؤيدها آراء كتاب كثيرين أسبق عهدا انتهوا بدورهم إلى نتيجة مماثلة . فالدكتور فهمي جدعان ، في كتابه القيم « أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث »^(١) يقتبس الحديث النبوي الصحيح ، ذا الدلالة البالغة في موضوعنا ، وهو « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » . ويرى أن التاريخ الاسلامي ، بعد عصر الخلفاء الراشدين كان ينطوي على حتمية « التقدم إلى الأسوأ »^(٢) . وهو حين يعرض لآراء بعض الشخصيات الاسلامية التي تعترف بشكل من أشكال

(١) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ .

(٢) المرجع المذكور ، ص ٢٢ .

فكرة التقدم (وكل اعتقاد بالتقدم هو بالضرورة تفكير مستقبلي ، وإن كان العكس ليس صحيحاً دائماً) ، يرى أن هذه الشخصيات كانت هامشية ولا تمثل المجتمع كله : « يمكننا القول أن الذين حملوا في نفوسهم الأمل بالتقدم لم يكونوا إلا نخبة معزولة أو شبه معزولة اجتماعياً ثم . . . (أن) هذه الأفكار لم ترافقها الممارسة . . . ولذا لا عجب إذا ما رأينا أن الأحساس بتقهقر الحياة الاجتماعية والسياسية في الاسلام قد وجد . . . صدى عظيمًا وقوة عارمة في حياة الناس » (١) .

أما الشاهد الثاني فهو الأستاذ محمود أمين العالم ، الذي يصل ، بعد بحث لمفهوم الزمن في الفكر العربي ، إلى أن « النظرة العربية الاسلامية في العصر الوسيط كان يسودها بشكل عام مفهوم للزمن يخلو من الرؤية التطورية ، بل كان يغلب عليه الطابع الارتدادي . فبالرغم من الاحلام المتعلقة بالمهدي المنتظر ، وبالرغم من الممارسات الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية المختلفة ، التي كانت تتطلع إلى تغيير في الحاضر أو المستقبل ، فإن مرحلة الدعوة الأولى كانت تمثل نقطة اشارة إلى ما هو الأفضل والأمثل ، مما يجعل من حركة الزمن المتصل ارتدادا ونكوصا وتدهورا من ناحية القيم » (٢) .

٢ - على أن هذه النظرة إلى التاريخ على أنه يسير في خط هابط بالقياس إلى مصدر الاشعاع الأول ، أي عصر الدعوة الاسلامية ، لم تخل من محاولات للاحياء كانت مشوبة بالتفاؤل . وليس من مهمتنا هنا أن نعرض لهذه المحاولات الكثيرة ، وإنما الذي يهمنا هو الأسس الفكرية التي قامت عليها ، وهل استطاعت أن تترك في عقول الناس صدى يمكن أن يكون دعامة لاتجاه مستقبلي تفاؤلي بالمعنى الصحيح . فلقد استشهد الكثيرون بالحديث النبوي الذي يعبر عن رؤية تكسر حدة النظرة التشاؤمية إلى التاريخ ، وتبعث أملاً في تجديد حياة العقيدة ، ومن ثم بعث ذمء جديدة في حياة المجتمع ، وأعني به « يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد هذه الأمة أمر دينها » . ولكن ، ما

(١) المرجع نفسه ص ٤٧ .

(٢) مفهوم الزمن في الفكر العربي الاسلامي قديماً وحديثاً . مقال في دراسات في الاسلام تأليف عدة مؤلفين .

بيروت دار الفارابي ١٩٨٠ - ص ١١٩ - ١٢٠ .

نطاق النظرة المستقبلية التي تترتب على هذا الحديث ؟ إن المسألة هنا تتعلق بأحياء أمر الدين . ففي كل قرن يظهر مصلح لكي يعيد دماء الحياة التي جفت في شرايين الفكر الديني نتيجة لسوء الفهم وفساد الممارسة . ومهمة هذا المصلح هي أن يتدارك الخطأ ، ويحول دون أن يصبح التدهور وقوعا في الهاوية ، ولكن ليس من مهمته على الإطلاق أن يتجاوز نطاق الإشعاع الأول للعقيدة ، أو يعلو على المستوى الذي سبق بلوغه في نقطة معينة من الماضي .

٣ - ولو قفزنا عبر الزمان قفزة كبرى لنصل إلى الوضع السائد في العصر الحاضر ، لوجدنا أن عددا غير قليل من الجماعات الدينية المعاصرة في العالم العربي ، تلخص فلسفتها الإصلاحية في عبارة واحدة هي : « لقد كان المسلمون الأوائل متصيرين في جميع الميادين ، وهزموا أعظم دول العالم في زمانهم ، عندما كانوا يتبعون تعاليم دينهم ، ثم تدهورت أمورهم لما انصرفوا عن الدين . واذن فلنعد إلى حظيرة الدين كيما نصبح مرة أخرى أعظم أمم العالم » . قد تختلف التعبيرات من جماعة إلى أخرى ، ولكنني أعتقد أن هذه العبارة تلخص الدعوة الفكرية لعدد من أهم الجماعات الإسلامية الحالية . وإذا لم يكن من مهمتنا أن ندخل في جدل يكشف عما في هذه « الوصفة » من سذاجة وقصور (يتمثل ، قبل كل شيء ، في تجاهل الفوارق النوعية الهائلة بين عصر الدعوة الإسلامية والعصر الحاضر ، واسقاط كل التغيرات التي طرأت على العالم كله في الفترة الواقعة بين الحقتين) فانتا نستطيع أن نكتشف بسهولة ، في هذه المعادلة المبسطة التي تقتنع بها أعداد هائلة من العرب المعاصرين ، نفس السمة التي كنا نشير إليها منذ قليل بهو هي أن أقصى حلم يتمناه هذا الفكر للمستقبل هو أن يتخذ شكل الماضي البعيد ، وأن الأحياء والتجديد هو الأمل الأكبر ، أما التجاوز فمستحيل .

وتقرب من ذلك تلك الدعوة الملحة ، التي نجدها عند أوساط أكثر تفتحاً وعصرية ، إلى « فتح باب الاجتهاد » . فالدعوة مبنية بالطبع على أساس أن باب الاجتهاد ظل مغلقا وما زال ، أي أن القاعدة التي يركز عليها الفكر السائد ، في مجال تفسير أحكام الشريعة ، هي قاعدة الثبات على أحكام

مأضية ، وما تستتبعه من اعتقاد ضمني بأمرين : أولهما أن الاجتهادات التي ظهرت حتى عصر معين في الماضي هي الأصلح ، وأنه لم تظهر طوال الفترة اللاحقة ظروف جديدة تدعو إلى إضافة الجديد إليها . أما الداعون إلى فتح باب الاجتهاد فانهم أكثر تطلعا إلى الأمام ، إذا يرون أن أي عصر يحق له أن يخوض ميدان الاجتهاد وفقا لظروفه الخاصة ، وأن مقدار التغير في العصر الحاضر بالذات يبرر عدم الاكتفاء بالأحكام الماضية . ومع ذلك فإن لهذا التطلع إلى الأمام حدودا لا يتعداها : ذلك لأن الدعوة تنطوي على « إعادة » ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان مثقلة بالإشارة إلى الماضي ، فضلا عن أن الاجتهاد نفسه يظل يلتزم بالنص الأصلي ، محاولا تفسيره وفقا لمتطلبات العصر الجديد ، أي أن الإطار العام المنتمي إلى اللحظة العليا في الماضي يظل هو المرجع الأساسي ، وتظل الفكرة الكامنة هي أن المستقبل لا يستطيع أن يأتي بشيء يتجاوز الماضي .

٤ - وأخيرا ، فقد رأى البعض في فكرة « الإمام » أو « المهدي المنتظر » اتجاها مستقبليا لأنها تمثل أملا دائما في أن يأتي اليوم الذي يظهر فيه ذلك الذي يدحر قوى الظلم ويملا الدنيا عدلا . ومن الواضح أن النص الذي اقتبسناه من قبل للأستاذ محمود العالم يسير في هذا الاتجاه ، إذ ينطوي على الاعتقاد بأن فكرة المهدي المنتظر استثناء من الاتجاه العام الذي ينظر إلى التاريخ نظرة ارتدادية . ولكنني أعتقد أن التحليل الدقيق لفكرة « المهدي المنتظر » كفيل بأن يدرجها ضمن الإطار التقليدي الذي يجعل الزمن اللاحق لعصر الوحي والرسالة ارتدادا وتراجعا .

ذلك لأن أقصى ما يصل إليه حكم « المهدي المنتظر » هو « عودة » العدل إلى ربوع الاسلام مرة أخرى . ومهمته ، كما يتصورها الخيال الشعبي ، هي أن يقضي بسيفه البتار على تلك القوى الظلمة التي أفسدت حياة المسلمين ، ويعود بهم مرة أخرى إلى العصور الزاهية الأولى . ولا شك أن اشتراط كون « الإمام » أو « المهدي المنتظر » من آل البيت ، أمر له دلالة بالغة في هذا الصدد . ذلك لأن انتهاءه إلى بيت الرسول يرمز للاستمرار بين الماضي والحاضر ، ويحدد سمات

المستقبل المنتظر والمأمول بأنها « بعث » لعصر العدل الأول من جديد . صحيح أن هذا الانتفاء إلى آل البيت كان ، في البداية ، رد فعل على الاضطهاد الذي لحق أنصار هذه الفكرة على يد الأمويين . ولكن استمراره حتى اليوم يدل على أن نوع الأمل المرتقب في المستقبل هو العودة إلى ذلك العصر الذي كان فيه العدل مستتباً على يد أكرم بيت في الإسلام .

هذه الفكرة ، التي اكتسبت في أيامنا هذه قوة متجددة بفضل الثورة الإيرانية ، تعبر في الواقع عن اتجاه مستقبلي وارتدادي في آن معا ، ولا يمكن أن تعد فكرة ثورية أو تجديدية بالمعنى الصحيح . فالخيال الشعبي لا يتصور في هذه الحالة أثراً ، بالمعنى المطلق لهذه الكلمة ، ينبع من قلب الشعب ، بغض النظر عن حسبه ونسبه ، لكي يقيم عدلاً من نوع جديد لم تعرفه البشرية من قبل ، وإنما يضع هذا الخيال ضوابط تربط هذه الثورة بالماضي ولا تجعلها « مستقبلية » بكل معاني الكلمة . والواقع أن الأمل في « المهدي المنتظر » كان من الممكن ، في ظروف أخرى ، أن يؤدي إلى تصور « يوتوبيا » مستقبلية محددة المعالم ، يُسقط عليها الإنسان المضطهد كل آماله في مجتمع أفضل وأعدل ، ويتخلص فيها الإنسان من قيود الماضي والحاضر مطلقاً العنان لخياله كيما يبني هذا المجتمع المثالي بصورة حرة طليقة . ولكن كل ما قيل عن « المهدي المنتظر » لم يشكل « يوتوبيا » بالمعنى المعروف لهذه الكلمة ، وكان السبب الحقيقي لذلك هو أن حلم العدالة هذا لم يكن حراً طليقاً ، بل كان مقيداً بجميع القيود التي تحكمته في نظرة المجتمع الإسلامي إلى التاريخ ، وهي النظرة التي لا يُطلب فيها من المستقبل ، في حالة التفاؤل الشديد ، أكثر من أن يكون ترديداً لأزهي العصور الماضية(*) .

(*) هل يستطيع المرء أن يربط بين هذه القيود التي لا يمكن أن تخرج عنها فكرة « الإمام » و« المهدي المنتظر » ، أي بين عجزها عن تكوين نظرة مستقبلية متحررة تماماً من الماضي ، وبين ما يلاحظه الكثيرون ، بعد هام ونصف من نجاح الثورة الإيرانية ، من افتقارها حتى الآن إلى برنامج ثوري بالمعنى المتكامل ، يفي بمقتضيات الحاضر ويكفل مواجهة المستقبل في تغيره السريع والدائم ؟

ح - الأسباب الاجتماعية والسياسية :

١ - من المؤكد أن التدهور الفعلي ، الذي مرّت به البلاد الإسلامية ، وخاصة في المنطقة العربية ، بعد عصور الاسلام الطائفة الأولى ، كان له تأثيره القوي في سيادة النظرة إلى التاريخ على أنه يسير في خط هابط ، وهي النظرة التي نراها مسئولة عن ضالة دور التفكير المستقبلي في العقل العربي . فمن الطبيعي أن يؤدي الانحلال والسقوط على مستوى الواقع الفعلي إلى شيوع مفهوم السقوط والتردي على مستوى الفكر ، ومن الطبيعي أن تكون فلسفة التاريخ ، في جزء منها على الأقل ، انعكاساً للأوضاع المتدهورة التي كانت قائمة بالفعل . ويكفي المرء أن يلقي بنظرة سريعة على الأوضاع العامة للتاريخ الاسلامي ، في معظم فتراته التي أعقبت عصر الرسالة والفتوح وتكوين الدولة الكبرى ، لكي يدرك الأسباب التي جعلت تفكير الناس قدرباً تشاؤمياً لا مكان فيه لنظرة مستقبلية . ولا شك أن حقائق الانحلال الداخلي ، والتصارع بين فئات السلطة ، واستبداد الحكام ، وتربص القوى الخارجية كالتار ومختلف الشعوب المسيحية هذه الحقائق معروفة للجميع ، وهي تقدم تفسيراً لجانب هام من جوانب الاعتقاد بتدهور التاريخ وعدم جدوى التفكير في المستقبل . ومع ذلك فإننا لا نؤيد الرأي القائل بأن هذا هو التعليل الوحيد ، لأن مجموعة الأسباب التي أوردناها في هذا البحث كقيلة باقناعنا بأن الواقع الهابط لم يكن هو المصدر الوحيد للفكرة القائلة إن الزمن والتاريخ كله يسيران في اتجاه هابط .

٢ - ونستطيع أن نضيف من بين العوامل التي تؤدي إلى هذه النتيجة ، عامل البيئة الطبيعية وما يترتب عليها من آثار اجتماعية . ذلك لأن البيئة العربية إما صحراوية وأما زرعية ، وفي كلتا الحالتين يكون إيقاع التغير في الحياة بطيئاً ، بل في أحيان كثيرة غير ملموس . وهكذا تغلب الأشكال السكونية الثابتة على تفكيرنا ، ويصعب أن نجد مفاهيم الدينامية والتحول السريع والدائم مكاناً لها في أذهاننا . وفي مثل هذه الأوضاع لا تتوقف الأذهان طويلاً عند احتمالات حدوث تغييرات حاسمة في المستقبل ، يتعين علينا أن نتأهب لمواجهة قبل حدوثها . وعلى العكس من ذلك فإن المجتمعات التي يتسارع فيها إيقاع التغير

(لكونها تنتمي إلى بيئة صناعية) ، لا تجد صعوبة في اعداد نفسها - ذهنا على الأقل - لاحتمالات مستقبلية مفاجئة مختلفة اختلافا جذريا عن الواقع القائم : كاحتمالات انتقال الحياة البشرية إلى قاع المحيط أو الفضاء الخارجي ، والتحكم في قدرات المخ البشري وفي الخلية الوراثية ، واحتمال حدوث تغييرات حاسمة في أساليب التعليم والاتصال ، بل في الأنظمة السياسية والاجتماعية وتركيب الأسرة بوصفها نظاما اجتماعيا . هذه الأمور كلها تعد ، بالنسبة إلينا ، خيالا قد نقرأ عنه لطرافته ، ولكي نعرف ما قد يحدث « للآخرين » ، ولكننا لا نتوقف عنده طويلا ، إذ أننا نؤمن في قرارة أنفسنا أن هذا لن يحدث « لنا » . ففي نظر عقلية سكونية لم تهىء نفسها للتغير السريع ، لا يمكن أن تكون صورة المستقبل مختلفة جذريا عن الحاضر ، ولا يكون هناك استعداد أصلا لأخذ هذه الاحتمالات بجديّة كما لو كانت شيئا يمكن أن نواجهه بالفعل في يوم ما .

٣ - ولو تأملنا صورة الواقع المعاصر للإنسان العربي ، لوجدنا أنها تتركز على ممارسة فعلية مركزة بقوة على الحاضر ، وايدولوجية موجهة أساسا نحو الماضي ، وفيما عدا ذلك لا يبقى للبعد المستقبلي مكان حقيقي .

إن الإنسان العربي ، سواء أكان شديد الثراء أم شديد الفقر ، يمارس حياته في اللحظة الحاضرة بتكثيف شديد . فالحاضر ، بالنسبة إلى الثري ، يعني امتاع الحواس بترف اللحظة والانغماس في متع الحياة إلى حد الاغراق . هذه الحياة المترفة لا تترك مجالا كبيرا للتفكير في المستقبل ، الذي قد يحمل في طياته احتمالات غير مريحة تتنافى مع « مذهب اللذة » الذي يسيطر على سلوك العرب الأثرياء . وبمجرد عمل حساب الاحتمالات المستقبلية بجديّة يعني التنازل عن متعة الحاضر وأخذ الحسابات العقلية في الاعتبار بدلا من الملذات الحسية . فلماذا يتزعج الإنسان نفسه من متعة اللحظة الحاضرة المضمونة ومن هداياها وسكينتها ، من أجل توقعات قد تكون مقلقة مزعجة ، وقد تدفعه في النهاية إلى التضحية بقدر كبير أو قليل من رخاء الحاضر ونعمته ؟

أما الإنسان العربي في المجتمعات الفقيرة فقد تدهورت أحواله إلى حد

الانشغال الكامل بالتغلب على مشكلات اللحظة الراهنة ، بحيث لم يعد ذهنه يملك ترف التفكير في المستقبل أو التخطيط له . فالصعوبة الشديدة التي يواجهها مثل هذا الانسان في كافة جوانب حياته اليومية ، تستحوذ على تفكيره استحوذا كاملا لا يترك فراغا للاهتمام بأي شيء يخرج عن النطاق الفوري المباشر .

ففي الصراع بين التفكير في الآن وفي الآتي، تُحسم المعركة نهائياً لصالح الأول نتيجة للتراكم الهائل للمشكلات والتعقيدات التي يتعين مواجهتها لحظة بلحظة . ولا شك أن مما يدعم هذا الاتجاه إلى الاكتفاء بالتفكير في الحاضر ، انعدام الثقة في تلك الوعود التي تقدمها إليه أنظمة الحكم من آن لآخر ، بصورة منتظمة ، كيما تبعث فيه نوعاً من الأمل يساعدها هي ذاتها - قبل أن يساعده هو - على اجتياز صعوبات اللحظة بأكبر قدر من الأمان . وكلما استمرت عملية الالهاء هذه التي تحشد لها كل القدرات الاعلامية الحديثة ، وتبين زيف وعودها مرة بعد مرة ، قلت ثقة المحكومين في المستقبل ذاته ، لا في وعود السلطة المشغولة عنها فحسب . وحين تُعرض على الناس صورة تتسم بشيء من الواقعية ، كالقول مثلاً إن الشعب المصري سيبلغ تعداد سبعة ملايين في سنة ٢٠٠٠ ، في الوقت الذي يعاني فيه العدد الموجود حالياً أشد المعاناة من الحاضر المظلم ، فإن صورة المستقبل تبدو مصدراً لمزيد من التعاسة ، ومن ثم فإنها تُستبعد بسرعة لأن في تعاسة الحاضر ما يكفي .

وهكذا فإن الانسان العربي ، في حالة الاستقطاب الاقتصادي التي تميز حياته في الربع الأخير من القرن العشرين ، بين ثراء خيالي وفقير مدقع ، يجد في كلتا الحالتين ما يدفعه إلى استبعاد التفكير المستقبلي . فهو في الحالة الأولى يعيش في حلم وردي جلبه ثراء مفاجيء لم يتولد عن جهد وعمل متدرج ، ويرفض الخروج من حالة الحلم لكي يواجه مستقبلاً قد يتطلب منه جهداً شاقاً ، وقد يحمل في طياته احتمالات مزعجة . وهو في الحالة الثانية يملك في حاضره من المهموم ما يكفيه ، وما يسد أمامه طريق الامتداد بتفكيره لحظة واحدة إلى الأمام .

وفي كلتا الحالتين تلعب ايدولوجية العودة إلى الماضي المجيد دورها في إبعاد الأذهان عن المواجهة الحقيقية للمشاكل المتراكمة . ونظرا إلى أن الماضي قابل للتفسير على أنحاء عدة تجعل من السهل تشكيله وفقا للأهداف المطلوبة ، فإن هذا الغطاء الأيدولوجي يؤدي دوره بكفاءة تامة ، وبلا أية خسائر أو أضرار في كلتا الحالتين : ففي حالة الثراء الخيالي يقدم الماضي غطاء «روحانيا» يتستر على الحسية المفرطة التي تسود مجتمعات تعيش في متعة اللحظة الحاضرة ، فتنتشر هنا الدعوات السلفية ، التي يصل بعضها إلى حد التطرف ، والتي يموّلها في كثير من الأحيان أعظم أفراد المجتمع ثراء ، بحيث تجمع في داخلها على نحو فريد بين الروحانية الداعية إلى الزهد والانصراف عن متع الحياة على مستوى الدعوة الأيدولوجية وبين المادية المفرقة في الجري وراء المكاسب الدنيوية ، على مستوى الممارسة الفعلية . وفي حالة الفقر المدقع تقدم ايدولوجية الماضي الروحاني المجيد تعويضا تخديريا فعلا عن هزال الحاضر وتعاسته ، وقد تصل هذه الإيدولوجية إلى حد التصوف الذي يُنسي الناس بؤس الحاضر ويصرف فكرهم إلى آفاق يسهل فيها عليهم تحمل شدائد الحياة الواقعية ومصاعبها . وهنا أيضاً تلعب أجهزة الاعلام ، التي توجهها الدولة في الأغلب ، دورا أساسيا ، لأن إبعاد الأذهان عن كشف تعاثة الأوضاع الحاضرة ، هو أيسر السبل للتستر على تقصير المسئول عن هذه الأوضاع وهو أيضاً أيسر السبل لتجنب المسئولية الفادحة التي ينطوي عليها التفكير الجاد في المستقبل .



خاتمة :

في اللغة العربية يسمى الاتجاه إلى تحسين الأوضاع ، في الحاضر أو المستقبل ، «تقدما» ، وهكذا نتحدث مثلا عن «تكنولوجيا متقدمة» ، ونعني بذلك تكنولوجيا بلغت مستوى رفيعا ، أو ستبلغه في المستقبل . ولكن لفظ «التقدم» يعبر ، في الوقت ذاته ، عما هو قديم . وهكذا فانك حين تتحدث في العربية عن «عصر متقدم» لن تكون واثقا ان كان المقصود هو أن هذا العصر أفضل وأرفع ، بالمقاييس الحديثة ، من عصور سابقة ، أم أن المقصود هو «أحد العصور القديمة أو الغابرة» ، فالتعبير - بغض النظر عن سياقه - يؤدي المعنيين

معا . وبعبارة أخرى فإن في لغتنا لفظاً واحداً ، مشتقاً من جذر واحد ، يؤدي معنى الحركة إلى الامام والحركة إلى الوراء ، أو الاتجاه إلى المستقبل والاتجاه إلى الماضي ، في آن معا . فهل لهذا ازدواج في المعنى دلالة خاصة ؟ وهل هو يعبر عن سمة أساسية في حضارة يكون فيها النمو والتطور والتحسين ، على الدوام ، عودة إلى نموذج قديم ؟^(١) يبدو أن الحقائق التي عرضناها في الصفحات السابقة تؤكد هذا الاستنتاج بقوة .

لقد حاولنا في هذا البحث أن نقدم تشخيصاً لمظاهر الابتعاد عن التفكير المستقبلي في الحياة والفكر العربيين ، مع الاهتمام بالجذور القديمة الممتدة حتى حياتنا المعاصرة ، وهي الجذور التي تقوم بدور لا يقل أهمية عن دور الظروف الراهنة في اعاقه ظهور فكر مستقبلي مبني على أسس علمية وعقلانية .

على أن العصر الحاضر لا يحتمل مثل هذا التجاهل لاحتمالات المستقبل . فمهما كانت مجتمعاتنا تقليدية بطيئة الايقاع ، فإن التغير لا بد أن يلحقها ، ولا بد أن يكون وقعه أشد على من لا يهيئون أنفسهم ، عقلياً ونفسياً ، له . وإنه لمن المفارقات الغريبة أن نرى المجتمعات التي تصنع التغير وتمارسه وتفرضه على العالم كله منذ أربعة قرون على الأقل ، تشعر بالجزع من سرعة معدل التحولات المتوقعة في المستقبل القريب ، ومن التغيرات الاجتماعية والنفسية التي لا بد أن تطرأ على الإنسان عندما يكون معدل التغير في مجتمعه متجاوزاً لطاقته على الاستيعاب والتكيف . بل إن هذه المجتمعات التي كانت حياتها كلها تحولا يسير

(١) من المصادفات الغريبة أن مقال الأستاذ محمود العالم في كتاب « دراسات في الإسلام » الذي أشرت إليه من قبل ، قد وقع في يدي بعد تدوين هذه الملاحظة مباشرة ، خلال فترة الإعداد لهذا البحث ، وقد تبين لي أنه قدم في ص ١٢٠ و ١٢١ إشارة مماثلة إلى المعنى المزدوج لكلمتي « المتقدم » و « المتأخر » في اللغة العربية . غير أن الأستاذ العالم يرى أن المعنى الذي يشير إلى الماضي ، في لفظ « المتقدم » كان هو المعنى المستخدم قديماً ، على حين أن المعنى الذي يشير إلى المستقبل هو المعنى الحديث ، ولذلك يستتج أن القدماء كانوا موجهين إلى الماضي ، بينما أصبح محور الإشارة عند المحدثين هو المستقبل . وربما كانت هذه هي نقطة الخلاف بيني وبينه في هذا الموضوع ، لأن لغتنا المعاصرة تستخدم الكلمة بالمعنيين معاً في آن واحد ، كما يدل على ذلك المثل الذي أوردته في هذه الصفحة ، ولذلك فإنني اعتقد أن إشارتي إلى تلازم المعنيين اللذين يدلان على القديم والجديد في آن واحد ، ما زالت صحيحة .

بايقاع شديد السرعة ، تطلق على الاختلال الذي يمكن أن يصيب الإنسان نتيجة لذلك اسم «صدمة المستقبل» ، وتخصص لها عددا هائلا من الكتابات والمؤتمرات ومراكز البحث .

فماذا نفعل نحن حين تجرفنا ثورة المعلومات ، والثقافات العالمية الجديدة ، والنتائج الاجتماعية والنفسية المترتبة على اعادة توزيع مراكز القوة والثروة في المجتمع، والقيم الجديدة المترتبة على كشف علمية ستعم نتائجها على الجميع ؟. ماذا نفعل حين نواجه ذلك بأبنية فكرية تقليدية ، تتجه إلى الماضي وتسجن نفسها في اللحظة الحاضرة ، أما المستقبل فتتركه للظروف ، وتنتظر حتى يأتي ذلك « المجهول » الذي لا تريد أن تشارك في صنعه ؟

هذا ، في رأيي ، سؤال أساسي لأن التوجه الذهني نحو المستقبل هو ، كما نعلم جميعا ، أول وأهم شروط الابداعية والابتكار .

الفصل الرابع الأصالة المعاصرة

رأى جديد فى مشكلة قديمة

لست أدري من الذى أدخل تعبير « الأصالة والمعاصرة » فى حياتنا الفكرية . فقد كانت المشكلة نفسها معروفة ومطروحة أمام جمهور المثقفين ، منذ القرن التاسع عشر . وكانت مجادلات الرواد المحدثين من مفكرى العرب حول الموقف الذى ينبغى أن نتخذه من التراث الماضى ومن علوم العصر تنتمى إلى صميم هذه المشكلة . ومن المؤكد أن استمرار مناقشة المشكلة نفسها حتى اليوم ، واستمرار التساؤل عما ينبغى أن نأخذه من أسلافنا وما ينبغى أن نقتسه من معاصرنا ، واستمرار الخلاف بين مدارس تعبر عن نفس المواقف التى اتخذها أجداد روجيون لنا منذ أكثر من قرن من الزمان - هذا استمرار هو فى ذاته علامة من علامات الاعتلال ، لا الصحة العقلية . ففي الوقت الذى ظللنا خلاله نتجادل حول ما نأخذ وما نقتس وما نتخلى عنه أو نرفضه ، وما يلائم ظروفنا وما يتنافى مع أوضاعنا أو أخلاقنا أو عقيدتنا - فى هذا الوقت كانت أوروبا قد انتقلت من عصر الخيل إلى عصر الصواريخ ، ومن طاقة « الفحم إلى الذرة » ، وكانت اليابان قد تحولت من بلد شرقى منسى متحلف إلى أكبر منافس لأعظم القوى الصناعية فى العالم

- مجلة ، ص ١ - العدد الأول - أكتوبر/نوفمبر الأول ١٩٨٠

● الأصالة والمعاصرة

كان المفروض أن تحسم المشكلة منذ وقت طويل ، وأن نتقل من الحسم النظري إلى الفعل ، وحتى لو عجزنا عن حسمها فقد كان الواجب ألا نحصر أنفسنا في إطارها طوال أكثر من قرن كامل ، تغيرت خلاله البشرية بأكثر مما تغيرت منذ عصر ميلاد المسيح ، ومع ذلك فقد ظللنا ندور في نفس الحلقة ، ونحصر أنفسنا في نفس الاطار ، ونتصور أن حل مشكلاتنا الحية الملحة التي تستصرخنا من كل جانب ، ينبغي أن يظل معلقاً حتى نجيب عن هذا السؤال الاساسي ، ويعدئذ ، ومن خلال الاطار الذي سنستقر عليه (إذا قدر لنا يوماً ما أن نستقر) سيصبح من الميسور أن نحل كل شيء .

واحقاقاً للحق فإن طرح المشكلة ، طوال الفترة التي تزيد عن قرن من الزمان ، لم يكن يحدث بطريقة واحدة ، ولم تكن كل مرة أثيرت فيها المشكلة صورة طبق الأصل من الأخرى . فقد كانت مشكلة المواجهة بين القديم والجديد تثار كل مرة في ظروف مختلفة ، ويعاد طرحها من خلال منظورات مغايرة ، واستجابة لمواقف متجددة . فهي تارة تثار في مواجهة العلم الأوروبي المكتشف حديثاً ، أو في مواجهة نظريات علمية معينة (كنظرية التطور مثلاً) صدمت العقل الشرقي الاسلامي وحفزته إلى مراجعة موروثة كثيرة ، وتارة أخرى تثار في سياق الكفاح من أجل الاستقلال الوطني والتحرر من المستعمر فكرياً ومادياً ، وتارة ثالثة تطرح في مواجهة التفوق العلمي والتكنولوجي لثقافة دخيلة احتلت أرضاً عربية وهددت الكيان العربي ذاته بأخطار قادمة .

وهكذا فإن صيغة « الأصالة والمعاصرة » هي أحدث صيغة لمشكلة طرحها العقل العربي على نفسه منذ أمد بعيد . ويبدو لي أن هذه الصيغة قد راجت رواجاً خاصاً ، إن لم تكن قد ابتدعت ابتداءً ، بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، وطرحت في سياق عملية مراجعة النفس ، الشاقة والأليمة ، التي قام بها العقل العربي لكي يفهم سر هذه الهزيمة ، أو يخفف عن نفسه وقعها ، أو يبحث عن الوسائل الكفيلة بتعويضها . ويبدو لي أن اختيار الالفاظ ذاتها كان راجعاً إلى

مؤثرات أجنبية ، مباشرة أو غير مباشرة . فقد شاع في بلادنا مصطلح « الأصالة » ترجمة للمصطلح الفرنسي Authenticité الذي استخدمه بعض المفكرين الغربيين المعنيين بأمور العالم الثالث ، ووضعوه في مقابل مصطلح « الحداثة Modernité » ، الذي يقترب معناه المقصود كثيراً من لفظ « المعاصرة » . وكان من أهم هؤلاء المفكرين الغربيين ، المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي جاك بيرك الذي عمل على ترويض هذا المصطلح في كتبه ، وبين تلاميذه من العرب ، وهم كثيرون ، ومعظمهم يحتل في حياتنا الثقافية مكانة هامة . وأنا لا أزعم أنني اتبع تاريخ هذين المصطلحين ، بل انني أتمنى ان يقوم بهذه المهمة باحث جاد ، يكشف لنا بدقة عن الظروف التي أدخلها فيها ، في حياتنا الثقافية ، للمرة الاولى ، ولكن إذا صح أن مفكراً غريباً هو الذي يرجع اليه الفضل في اشاعة هذه الصيغة في جونا الثقافي ، في العقدين الاخيرين ، كانت هذه الحقيقة ، في حد ذاتها ، مظهراً من مظاهر الازمة ، ومفارقة لا تحلو من السخرية المريرة : أعني أن يستعير مثقفو أمة من الامم من حضارة أخرى نفس الصيغة التي يريدون أن يعبروا بها عن رغبتهم في الاستقلال الفكري عن الآخرين ، والعودة إلى جذورهم ، ويبحث كل ما هو مضيء في تراثهم .

على أية حال ، ظهرت صيغة « الأصالة والمعاصرة » في حياتنا الثقافية في وقت ما خلال العقدين الاخيرين (على الأرجح) ، وسرعان ما تلقت أيادي الكتاب والباحثين ، وكونت نواة أساسية تحلقت حولها بلورة ظلت تتضخم وتتضخم حتى ضمت في داخلها قدراً كبيراً من نتاجنا الفكري والثقافي منذ فترة ظهورها . وشاعت الصيغة بين الكبار والصغار ، وأصبحت حاضرة في كل الندوات والمؤتمرات والحلقات ، وصارت ضيفاً دائماً على مجلاتنا الفكرية وصفحاتنا الادبية ، وأصبح كل مفكر يستقبل شاباً مثقفاً يود أن يجري معه حديثاً أو مقابلة ، يتوقع سؤالاً واحداً على الاقل حول مشكلة الأصالة والمعاصرة ، ويصدق توقعه في الغالبية الساحقة من الحالات .

خلال هذا كله لم يتوقف أحد لكي يحلل الصيغة نفسها ، ويتبين مدى قدرتها على التعبير عن المشكلة المطروحة . وهذا للأسف أمر شائع في جونا

الثقافي : اذ تُطرح الصيغة فتداولها الالسن على الفور دون أن يتوقف أحد لكي يتساءل عن مدى سلامة الصيغة ذاتها ودقتها. وحين تكون الصيغة غير دقيقة ، ينعكس ذلك سلباً على كل الجهود الفكرية التي نبذلها في سبيلها .

وفي اعتقادي أن من المفيد إلى أقصى حد أن نثرث قليلاً لكي نحلل هذه الصيغة التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحياة الثقافية على مستوى العالم العربي كله . وأستطيع أن أقول إن تحليلاً كهذا كفيل بأن يكشف لنا عن عيوب أساسية في هذه الصيغة ، وهي عيوب تمر - للأسف الشديد - على كل من يستخدمونها (وما أكثرهم) دون أن يتنبه إليها أحد ، وتؤدي إلى اختلال واضح في الاطار الفكري الذي تحصرنا فيه ، وإلى وضع بدائل غير دقيقة لمعالجة تلك المشكلة الحيوية .

وآمل ، من خلال التحليل الذي سأقدمه في هذا البحث ، أن أثبت أن هناك ثلاثة عيوب أساسية في الطريقة الشائعة التي تُطرح بها مشكلة الاصالـة والمعاصرة :

أولاً : إننا نتصور وجود تعارض أو تقابل بين اللفظين ، مع أنه لاتعارض بينهما على الاطلاق .

ثانياً : إننا نفرض على أنفسنا ، في مواجهة هذه المشكلة ، اختياراً بين بديلين (أو توفيقاً بينهما) وبذلك نحصر أنفسنا في هذا الاطار الضيق ، مع أن هناك بدائل أخرى لاتتمي إلى هذا الطرف أو ذاك .

ثالثاً : إن الصيغة بأكملها لا تحل المشكلة الحضارية لمجتمعنا بقدر ما تعبر عن فراغ أساسي في حاضر المجتمع الذي نعيش فيه .

ماذا تعني الأصالة ؟

في تصوري أن لفهوم الاصالـة معنيين رئيسيين ، بينهما تشابك واتصال وثيق :

المعنى الأول زمني . فالأصيل ، أو العريق ، هو الذي تمتد جذوره إلى الماضي « وتأصل » فيه . بهذا المعنى نتحدث عن أسرة أصيلة ، أو عن فرس أصيل ، فنقصد في الحالتين امتداد الجذور إلى أصول بعيدة يمكن تتبعها والزهر بها . ولكن هذا الذي تمتد جذوره في الماضي لا بد أن يكون موجوداً معنا اليوم ، أي لا بد أن يكون معاصراً . فالفرس الأصيل هو السليل الذي نراه حولنا ، ونستطيع أن نتبع شجرة نسبه إلى أجداد مشهود لهم بعلو المكانة . وبعبارة أخرى فإن الاصاله ، في معناها الزمني ، تطلق على تلك الحالة التي يكون فيها المعاصر ، أو الموجود معنا اليوم ، ضارباً بجذوره في الماضي ، وفي التاريخ .

وبهذا المعنى الزمني لا تكون الاصاله ، على الاطلاق ، نقيضاً أو حتى مقابلاً للمعاصرة ، بل إن كلا منها تشكل جزءاً من معنى الأخرى . فالأصيل لا بد أن يكون معاصراً يتميز بعمق جذوره التاريخية (بينما يوجد ، بالطبع ، معاصر سطحي بلا جذور) . والمعاصر قد يكون أصيلاً أو غير أصيل . وبعبارة أخرى ، فهناك تداخل لا يستهان به في المعنى بين الاصاله والمعاصرة ، عندما نفهم الاصاله بمعناها الزمني ، على حين ان الطرح الشائع ، الذي لا يناقشه أحد ، لهذه الصيغة ، يصور الأمر كما لو كانت الاصاله تشير إلى الماضي أو التراث وحده ، والمعاصرة تلتزم الحاضر فحسب .

على أن للأصاله معنى ثانياً ، لا صلة له بالزمان ، هو الصديق مع النفس والتعبير الحقيقي عن الذات . وفي هذا المعنى نتحدث عن « أصالة العاطفة » أو « أصالة الشاعر » ، فلا نقصد بالطبع العودة إلى الأصول التاريخية العائلية للشاعر ، وإنما نقصد أنه في فنه يعبر عن نفسه بلا تزيف ، أو أن العاطفة تعبر بالفعل عن المشاعر الداخلية لصاحبها ، وليس فيها زيف أو خداع .

وفي هذا المعنى الثاني بدوره لا نجد أدنى تعارض ، أو حتى اختلاف جوهري في المعنى ، بين الاصاله والمعاصرة ، لأن المعاصر يشتمل على ما هو

أصيل وما هو غير أصيل ، أعني ما هو صادق مع نفسه ، وما ينطوي على زيف أو خداع .

هذان هما المعنيان الرئيسيان للأصالة ، وهما كما نرى لا يتضمنان أي تعارض مع « المعاصرة » ، ولكن وضع اللفظين أمامنا - في كل المعالجات الحالية للمشكلة - كما لو كانا بديلين يتعين علينا أن نختار بينهما ، أو على أحسن الفروض أن نوفق بينهما ، هو في صميمه طرح باطل ، يؤدي إلى تشويه للمشكلة برمتها ، وإلى تضليل العقول التي تضني أنفسها في البحث عن حل لها . فنحن ، ببساطة شديدة ، نجهد أنفسنا في اقتفاء أثر لا يوصل إلى شيء ، ونبحث عن باب متاهة ليس لها مخرج .

ولو شئنا أن نبحث عن المقابل الحقيقي للأصالة ، بالمعنى الذي حددناه ، لوجدنا أنه الزيف ، والسطحية ، والمحاكاة الحرفية . وللمقابل الأخير - أعني المحاكاة - أهمية خاصة في حياتنا المعاصرة . ذلك لأن حالة التخلف التي نعانيها تؤدي بنا إلى أن نلتمس أسباب التقدم في محاكاة نماذج أحرزت نجاحاً في مجتمعات أخرى . وهكذا يدعو البعض إلى اقتباس النموذج الأوروبي الأمريكي - أي النموذج الغربي الرأسمالي - ويرى في هذا النموذج حلاً أمثل لمشكلاتنا المادية والمعنوية . وفي مقابل ذلك يدعو البعض الآخر إلى الأخذ بالنموذج الاشتراكي - بدرجة من درجاته - على أساس أنه هو وحده الكفيل بانقاذنا من خطر التخلف والانتقال بنا إلى الطريق المؤدي إلى النهوض . والاقتباس أو الاقتداء بالتجارب الأخرى ليس عيباً في ذاته . فمن المحال ، بعد كل هذا التاريخ الذي مرت به المجتمعات البشرية ، أن يبدأ مجتمع تجربته من الصفر . وحتى لو استطاع ذلك فلن تفيده هذه البداية المطلقة كثيراً ، بل إن النماذج التي تقدمها التجارب الأخرى تغنينا عن كثير من الجهود والمحاولات التي هُجرت من قبل فلم توصل إلا إلى طريق مسدود . غير أن الأمور كثيراً ما تصل إلى حد المحاكاة البيغائية الساذجة : فنجد انصار النموذج الغربي الرأسمالي يقلدون أنماط الحياة الترفية الاستهلاكية التي بلغت المجتمعات الغنية بعد معاناة طويلة ، مع أن مجتمعات هؤلاء المقلدين ما زالت تفتقر إلى أبسط ضرورات الحياة الأدمية في كثير من جوانب معيشتها . بل قد نجد منهم من يحاكي

الغربيين في أسلوب تعاملهم وطريقة كلامهم وتفاصيل إشاراتهم وإيماءاتهم، وربما امتدت المحاكاة إلى أمور يعترف الغربيون أنفسهم بأنها من عيوبهم الأساسية . ومن جهة أخرى فإن أنصار النموذج الاشتراكي كثيراً ما يحرصون جهودهم في محاولة التطبيق الحرفي لنظريات ظهرت في مجتمعات ذات بناء وتاريخ مخالف ، دون أي اجتهاد في إعادة صياغة النظريات وفقاً لظروف المجتمع المحلية . بل إن كفاحهم كثيراً ما ينحصر في ترديد عبارات وصيغ مكررة محفوظة ، لا تفهمها الجماهير ولا تجد فيها تعبيراً عن واقعها أو اقتراباً من مشاكلها . وبذلك يعطي هؤلاء الفرصة لخصومهم كي يتهموهم « بالعمالة » ، وهو لفظ إن لم يكن يعبر عن الاشتغال لمصلحة الغير لقاء مقابل مادي ، فهو على الأقل يعبر عن التبعية الفكرية التي قد تصل ، في الحالات المتطرفة ، إلى حد تلقي التعليمات الجاهزة وتطبيقها دون أي تصرف .

تلك اذن أنواع من المحاكاة الحرفية تتضمن كلها ضياعاً للأصالة وعجزاً عن التعبير الصادق عن الذات ، وتنشأ عن فراغ وخواء داخلي لا يكون هناك مفر من ملئه بمضمون مستمد من نموذج خارجي . فإين اذن تكمن الأصالة في مثل هذه الحالات ؟ من الواضح أن النموذج لو كان نابعاً من واقع المجتمع نفسه ومعبراً عن ظروفه الفعلية ، أو لو كان يتضمن إعادة تشكيل أساسية لنموذج مجرب في مجتمعات أخرى ، بحيث يتلاءم مع الواقع الذي نعيشه بكل عناصره ، لكان عندئذ نموذجاً أصيلاً . وهنا تكون الأصالة هي أن نتأمل أنفسنا جيداً من الداخل ، ونتمسك الحلول لمشاكلنا من عناصر الواقع الذي نعيش فيه ، أو نجعل من واقعنا محوراً يدور حوله كل ما نستمده من غيرنا .

غير أن هناك نوعاً آخر من المحاكاة ، يوصف بأنه لا يتضمن أي خروج عن الأصالة ، بل يقال إنه هو نفسه التعبير الحقيقي عن الأصالة ، وأعني به محاكاة أسلافنا والعودة إلى نموذج الحياة الذي كان سائداً أبان انتشار دعوتهم وازدهار دولتهم . وقد يتخذ هذا النموذج شكلاً إسلامياً ، فيقال إن صيغة التقدم الوحيدة المتاحة لنا هي أن نعود إلى اسلام السلف الصالح ، مادام هؤلاء

قد تمكنوا بفضل إيمانهم من تثبيت دعائم دولة كبرى وقهر أعظم أمبرطوريات التاريخ القديم . وقد يتخذ شكلاً عربياً ، فيشير أنصاره إلى أجداد العروبة في عصرها الذهبي ، على الصعيد العسكري والسياسي والحضاري والعلمي ، ويدعون إلى بعث هذه الأجداد والتشبه بها من جديد . وفي معظم الحالات يتخذ هذا النموذج شكلاً يجمع بين الاثنين ، أي بين الاسلام والعروبة .

هذا النوع من محاكاة الأجداد ، أو - حسب العبارة التقليدية - الاقتداء بالسلف الصالح ، يعد في نظر الكثيرين الحل الأمثل لمشكلة الأصالة . فنحن في هذه الحالة نعود إلى جذورنا ، ونرتد إلى أصولنا ، ومن ثم فاننا في واقع الامر ، لا « نحاكي » أحداً ، لأن المحاكاة انما تكون بين طرفين متغايرين ، وهو مالا ينطبق على العودة إلى الذات في منابعها الاصلية .

ولكن ، هل تكمن الأصالة في مثل هذه العودة إلى الماضي بحق ؟

من المؤكد أن معظم الأذهان تربط بين مفهوم الأصالة وفكرة الرجوع إلى الجذور البعيدة في الماضي ، حتى لو لم تكن توافق على أن هذا الرجوع هو الصيغة المثلى لحل المشكلات الحضارية الراهنة للمجتمع . ومع ذلك يبدو لي أن الامر يحتاج إلى وقفة متأنية نحلل فيها عملية العودة إلى الماضي ، لكي يتبين لنا إن كانت تلك أصالة خالصة ، أم أن فيها قدراً - يزيد أو ينقص - من المحاكاة ، وبالتالي من الافتقار إلى الأصالة .

إن أنصار الاقتداء بالسلف الصالح يركزون دعوتهم على فترة معينة من التاريخ ، هي على وجه التحديد فترة صدر الاسلام . والنموذج الذي يدعون إلى الاقتداء به هو نموذج الاسلام الأول ، اسلام الدعوة والكفاح والانتصار وبناء الحياة الجديدة ، أي عصر النبي والخلفاء الراشدين . وربما توسع بعضهم فامتد إلى نهاية القرن الاول والثاني من الهجرة ، ولكن المهم في الامر أن بؤرة الاهتمام ، ومركز الإشعاع هو أقدم عصور الاسلام . ويعترف أنصار هذه الدعوة انفسهم ، بأن الفترة التي تلت ذلك ، أعني الفترة التي تفصلنا عن عصر الانتصار الاول، كانت في معظم الاحيان فترة تدهور وتراجع وخروج عن الخط

القويم وعن النموذج الرائع الذي ضربه لنا المسلمون الاوائل .

وبعبارة أخرى ، فإن معظم فترات التاريخ الاسلامي كانت - باعتراف أنصار هذا الرأي - «انقطاعاً» عن المسار الذي بدأ بداية مجيدة، وخروجاً أو انحرافاً عن الاتجاه القويم . أي أننا حين يراد منا أن نعود اليوم إلى هذا النموذج ، لا بد أن نقفز قفزة هائلة فوق الجزء الأكبر من التاريخ العربي الاسلامي ، ونعود إلى أول فتراته ، ونسقط من حسابنا جزءاً كبيراً من الزمن الذي يفصل بيننا وبين هذا العصر الاول .

هذا الانقطاع ، وهذه القفزة فوق فترة زمنية طويلة ، تسقط شرطاً أساسياً من شروط الاتصال ، وهو «الاستمرار» . فصحيح أن العصر الذي يراد منا أن نقف به ، ينتمي إلى جذور تاريخنا البعيد ، ولكنه لم يظل ممتداً على نحو متصل حتى وقتنا الراهن . فنحن في حالة النموذج الاسلامي ، نعترف صراحة بالانقطاع حين نقول أننا تنكبنا طريق السلف الصالح منذ القرون الاولى ، أي أن معظم فترات تاريخنا كانت خروجاً على النمط الاول . ونحن نعلم أن الاتصال في نسب إنسان أو فرس ، إنما تعني أن يكون هذا النسب مستمراً أو متصلاً من فترة معينة في الماضي حتى الوقت الحاضر ، ولو حدث أي انقطاع في النسب خلال هذا المسار لما عاد هذا أو ذاك أصيلاً .

وهكذا نجد التزاماً علينا أن نعيد النظر في موقف أولئك الذين يحبون الاتصال بأنها العودة إلى جذورنا الضاربة في أعماق الماضي . فحدث انقطاع أساسي بين الحاضر وبين هذا الماضي البعيد يؤدي إلى الاحساس بنوع من «الاجتراب» بين الانسان وبين جذوره البعيدة . وكما أننا في حالة محاكاة النماذج الاجنبية المعاصرة ، نشعر باجتراب «مكاني» لأن هذه النماذج دخيلة علينا ، تنتمي إلى بقاع تفصلنا عنها مسافات مادية (ومعنوية) كبيرة ، فكذلك نشعر باجتراب «زمني» حين يطلب اليك أن نقفز فوق الزمن قفزة هائلة ، ونتجاهل معظم فترات تاريخنا ، ونقتدي بنموذج قديم في ظروف أصبحت مختلفة عنه كل الاختلاف ، وفي عالم لا تربطه بعالم الاسلاف أية صلة ، في الوقت الذي نعترف

فيه صراحة بأن الخيط الذي كان مفروضاً أن نظل ممسكين به ، منذ ذلك العصر الذهبي القديم ، قد انقطع منذ أمد بعيد .

وهكذا تؤدي هذه الملاحظة إلى نتيجة هامة ، هي أن الربط بين الاصالـة والعودة إلى الماضي قد لا يكون صحيحاً على الدوام ، وذلك حين ينقطع الخيط المتصل الذي يربط بين الماضي والحاضر . وفي مثل هذه الحالة نستطيع أن نتصور نوعاً من « الاغتراب الزمني » الذي يشعر به الانسان المعاصر إزاء تراث يراد منه بعثه بعد انقطاع طويل ، وفي ظروف أصبحت مغايرة إلى أبعد حد .



فإذا كان من الصحيح أن الاصالـة لا ترتبط ضرورة بالرجوع إلى الماضي ، فإن مشكلة الاصالـة والمعاصرة تكتسب عندئذ طابعاً أعقد بكثير مما تبدو عليه للوهلة الاولى .

ذلك لأن الوضع الشائع للمشكلة هو إيجاد تقسيم ثنائي : فأنت إما أن تكون أصيلاً أو معاصراً . إما من المتعاطفين مع الماضي أو من دعاة الحاضر . إما داعية إلى الرجوع إلى التراث ، أو نصيراً للتحديث . فإن لم تكن من انصار القديم فأنت حتماً « متغرب » (ولفظ التغرب يستخدم في هذا السياق ببراءة ، إذ يجمع بين غربة المرء عن مجتمعه ، وبين انحيازه « للغرب » الذي هو حامل لواء الحضارة المعاصرة) . أما محاولة التوفيق بين الطرفين فلا تشكل في واقع الامر موقفاً ثالثاً ، لأنها لا تعذر أن تكون أخذاً من كل منها بطرف .

على أن في هذا التقسيم الثنائي تبسيطاً مفرطاً . فعالم الواقع ليس دائماً على صورة « إما هذا وإما ذاك وإما كلاهما معاً » ، بل أن هناك حالات أشد تعقيداً من أن تُرَدَّ إلى مثل هذه الصيغة المبسطة . وفي الحالة التي نحن بصدددها ، يصادفنا أولئك الذين يغتربون عن التراث القديم لأنهم يرونه أضيق نطاقاً بكثير من الواقع المعقد الذي يعيشون فيه ، ولأنهم يرونه عاجزاً - بحكم الظروف التي نشأ فيها - عن الاجابة عن كثير من الاسئلة التي تواجه إنسان اليوم ، وحتى لو استخلصنا منه اجابات كهذه بالاجتهاد ، فسيكون مقدار الجهد الذي نبذله في عملية الاستخلاص والاستنباط هذه معادلاً للجهد الذي نبذله لو

بدأنا من جديد . ويغض النظر تماماً عن مدى اتساقنا أو اختلافنا مع هؤلاء ، فانهم يمثلون فئة مغلصة ؛ لا تسعى إلى الهدم أو التكرار للماضي، وإنما تحرص على أن تعطي الحاضر حقه كاملاً. ولكن المهم في الأمر أن هؤلاء ، مع شعورهم بالاغتراب إزاء الماضي البعيد ، قد لا يكونون « متغربين » على الإطلاق ، أعني أنهم قد لا يكونون منحازين آلياً إلى حضارة الغرب ، على الصورة التي ترسمها كثير من الكتب الشائعة لكل من ييدي تحفظاً على فكرة العودة إلى التراث القديم .

هنا نجد موقفاً أشد تعقيداً مما تصوره لنا القسمة الثنائية التي تحصرنا فيها مشكلة « الأصالة والمعاصرة » . فنحن هنا إزاء عقول لا تتحمس لحضارة الغرب أو تحاكيها محاكاة عمياء ، وتدرّك على وجه الخصوص أن القيم واتجاهات السلوك الانساني لا تُنقل آلياً من حضارة إلى حضارة، ولكنها تدرّك في الوقت نفسه أن الخلاص الذي يقدّم إليها في صورة عودة إلى غمط الحياة والفكرة السائدين في عصر ذهبي غابر ، لن يحل المشكلة ، ولن يقدم الا إطاراً شديداً العمومية ، يتعين علينا أن نملأه بمضمون لا بد أن يستمد كله من ظروف حياتنا الراهنة . هذه الحالة الحقيقية ، التي تكاد تكون مأساوية ، موجودة بيننا ، ولكن أين موقع أصحابها على خريطة « الأصالة والمعاصرة » كما يرسمها سيل الكتابات الذي عالج هذا الموضوع ؟



ويؤدي بنا امعان التفكير في النقطتين السابقتين ، اللتين تحقق فيهما صيغة « الأصالة والمعاصرة »، إلى نتيجة هامة تكشف عن قصور ثالث في هذه الصيغة . ذلك لأننا ، حين نضع أنفسنا أمام بديلين يتعين علينا أن نحدد موقفنا منهما ، أحدهما هو ماضي حضارتنا الخاصة ، والآخر هو حاضر حضارة أخرى مستقلة وغريبة عنا ، فأننا لن نجد عندئذ اجابة عن تساؤل أساسي :

وأين حاضرتنا نحن ، وواقع الحضارة التي نعيش فيها من هذين البديلين ؟ ! اننا سواء اخترنا أن نعود إلى تراثنا القديم ، أو أن نقبس أفكار حضارة الغرب وأساليبها ، أو حتى أن نبحث عن صيغة للتوفيق بين الاثنين ،

فسوف نتعامل خلال ذلك كله مع طرفين خارجين عن الواقع العربي الراهن :
فالماضي البعيد تفصلنا عنه مسافة تاريخية شاسعة وتطورات وخبرات هائلة
اكتسبت خلال حقبة طويلة من الزمن ، وحاضر الغرب تفصلنا عنه قيم وتقاليده
وتراث يصعب أن يتلاقى طرفاها بعد أن تشعب مسارهما منذ وقت طويل في
طريقين مستقلين . ومعنى ذلك أن الطرح الشائع للمشكلة يحصرها في إطار
بديلين لا ينطبق أي منهما على الحاضر العربي ، على مفاهيمه وظروفه ومقولاته
وإشكالاته المميزة ، وإنما ينطلق أحدهما من الماضي العربي ، والآخر من الحاضر
غير العربي . فعلام تدل هذه الطريقة في طرح المشكلة ؟ إنها لا تدل إلا على
خواء الحاضر والعجز عن ملئه بمحتوى مستمد من طبيعته الخاصة ، لا من
عناصر بعيدة عنه زمانياً أو مكانياً . بل إن الصيغة ذاتها إنما هي تعبير مبطن ،
غير مباشر ، عن واقع التخلف ، أو تخلف الواقع . ويظهر ذلك بوضوح تام
حين نقارن الإشكال الحضاري الذي تعبر عنه هذه الصيغة في مجتمعاتنا
بالإشكال الحضاري لبلاد العالم المتقدمة . ففي هذه الحالة الأخيرة لا نجد
التماساً للحلول في تراث قديم ، أو في اقتباس عناصر حضارات أخرى ، وإنما
تتعلق الإشكالات كلها بطبيعة الواقع القائم بالفعل ، وتُستمد من عناصر الحياة
المحيطة بإنسان هذه المجتمعات . وعندئذ تكون المشكلات المطروحة من نوع :
مشكلة القيم الانسانية في مقابل القيم المادية ، أو علاقة الإنسان بأدوات عمله
وننتاج عمله ، أو تأثير المعرفة العلمية على مصير الإنسان ، الخ . .

محمل القول إن الإشكال الحضاري ، في هذه الحالة الأخيرة ، يعبر
بوضوح عن حاضر ممثّل ، على حين أن إشكالنا ، كما تعبر عنه صيغة
« الأصالة أو المعاصرة » يغفل الواقع المحلي القائم ، ومن ثم فهو إشكال
« الحاضر الفارغ » الذي يراد ملؤه بمضمون غير منبثق من داخله .

أين إذن تكمن الأصالة ؟

لنعد مرة أخرى إلى المعنى اللغوي للفظ ، كيما نستمد منه التوجه
السليم . إن الأصالة هي أن نكون صادقين مع أنفسنا ، وأن نستوحي لمشكلاتنا

حلولاً مستمدة من واقعنا . وهي بهذا المعنى ليست على الإطلاق بديلاً لمعيشة العصر ، وإنما هي على الأصح أفضل شكل لتلك المعيشة ، أي هي الشكل « الأصيل » للمعاصر .

وهكذا يمكننا أن نعد الاصاله نقطة تلاقي بعدين أساسيين : -

أولهما الابتكار والابداع ، لأن المواجهة « الأصيلة » للمشكلات تنطوي حتماً على عنصر ابداعي أساسي يتيح لنا أن نبتكر الحلول دون أن نجري وراء الآخرين الذين توصلوا إلى حلولهم في ظروف مختلفة ، وفي مواجهة مواقف مغايرة .

وثانيهما البعد الزمني : إذ أن محو التعارض بين الأصالة والمعاصرة لا يعني الغاء البعد التاريخي . والتزام المجتمع الحريص على أصالته بظروفه الخاصة ورفضه للمحاكاة العمياء ، لا يعني أن هذا المجتمع قد رفض ماضيه أو تنكر له . ذلك لأن كلا منا يحمل ماضيه على أكتافه في حاضره ، وحين نقول ان الحلول الأصيلة هي تلك التي تستمد من واقع المجتمع ، فإن مفهوم الواقع هنا يحمل في طياته كل ماضي هذا المجتمع وتراثه . ومن المؤكد أن تاريخ المجتمع وتجاربه الموروثة كلها تشكل جزءاً لا يتجزأ من واقعه الذي يحياه . وعلى ذلك فإن الحلول التي نقول انها ينبغي أن تستمد من الواقع الذي نعيش فيه ، لا بد أن تتضمن في الوقت ذاته حكمة الماضي وخبرة التراث بقدر ما تتضمن من عناصر الابداع والتطلع إلى المستقبل .

ومجمل القول ان الاصاله الحقيقية تكمن في قلب المعاصرة ، دون أن تتنكر للماضي . ومقياسها الحقيقي هو أن تعرف كيف تبتكر حلولاً صادقة وملائمة لمشكلاتك التي تعيشها في عصرك ، مستعيناً بكل ما تحمله من خبرات ماضيك ، دون أن تخدع نفسك أو تغالطها ، أو تنقل عن الآخرين بغير وعي بالاختلاف بين ظروفك وظروفهم .

وحين تفهم الاصاله على هذا النحو ، يتضح زيف التقابل التقليدي الذي

بضعها في مواجهة المعاصرة ، ويتبين خطأ التفسير الذي جعل اللفظين مرادفين
لمعاشة الماضي ومعيشة الحاضر . فقد تكتمل كل شروط الاصالّة في مجتمع
يعايش عصره معايشة كاملة ، وقد تضيع كل مقومات الاصالّة في مجتمع لا
يعرف لنفسه مخرجاً إلا أن يحاكي ماضيه البعيد .

الباب الثاني

الفكر الاسلامي وبعض المشكلات المعاصرة

الفصل الخامس

الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي المعاصر

إن هناك ما يشبه الإجماع ، في معالجات المسلمين المعاصرين لموضوع حقوق الإنسان ، على اتباع منهج واحد ، هو العودة إلى نصوص القرآن والسنة بوصفها المصدر الأساسي لهذه الحقوق . وفي أي بحث يتقدم به مفكر إسلامي معاصر حول هذا الموضوع ، نجد في جميع الحالات تقريباً عرضاً لقائمة الحقوق الأساسية التي تقول بها الموائيق والاعلانات الحديثة ، مع إيراد آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدل على أن هذه الحقوق قد عُرفت في الإسلام من قبل . ولما كانت الكتب المقدسة تؤكد جميعها تلك المبادئ الأخلاقية الأساسية التي اكتسبتها البشرية بعد تجربة طويلة ، والتي أكلتها الفلسفة والحكمة الانسانية منذ القدم ، فإن مهمة هؤلاء الباحثين في الاهتداء إلى نصوص تؤيد حقوق الإنسان الرئيسية لن تكون في هذه الحالة بالمهمة العسيرة ، لا سيما وأن عمومية النص الديني تسمح باستخلاص معانٍ متعددة ومتشعبة منه .

هذه المحاولات ، التي تحقق أحياناً نجاحاً ملحوظاً ، تعد مصدر فخر كبير للمفكر المسلم في العصر الحاضر . ومن الجدير بالذكر أن هذا الفخر لا يرجع إلى اعتقاده بأن قاعدة حقوق الإنسان ، في كتاب الإسلام المقدس ، أوسع منها في الموائيق الحديثة ، بقدر ما يرجع إلى أن تلك النصوص الدينية التي أكدت حقوق الإنسان الأساسية « أقدم » بكثير مما عرفتته الحضارة الغربية . وهكذا:

تجدد هم يؤكدون أن الحقوق كلها موجودة ، وربما أضاف البعض حقوقاً أخرى أو أكد أن الحقوق المعروفة معروضة بصورة أكثر تفصيلاً ، ولكن التأكيد ينصب في أغلب الأحيان على الأسبقية الزمنية أكثر مما ينصب على المضمون نفسه . فالكل ، تقريباً ، يصلون آخر الأمر إلى نتيجة واحدة : لقد عرفنا نحن هذه الحقوق قبلهم !

هذه الحقيقة الأساسية معناها : أن الأساس الأول لفكرة حقوق الإنسان في الذهن الإسلامي المعاصر ، أساس ديني . ونستطيع أن نحدد وجهة النظر التي تركز على هذا الأساس الديني في عبارة « نموذجية » قاضيا أحد كبار القانونيين المصريين في صدد حديثه عن حقوق الإنسان في الاسلام : « الاسلام أقر الدولة القانونية ، التي تحكم بالشريعة ، وترعى حقوق الإنسان ، قبل استقرار هذا المبدأ الذي يظهر في أوروبا بوضوح إلا بعد الثورة الفرنسية »(*) .

هذه العبارة تُعد في نظرنا نموذجية ، لأنها تنطوي على عناصر تتكرر لدى معظم الكتاب الذين عالجوا هذا الموضوع من وجهة نظر اسلامية ، وهي :

أولاً : إن المقارنة تجري بين الاسلام والغرب من أجل تأكيد مبدأ « الأسبقية الزمنية للاسلام » ، وهو المبدأ الذي يهتم به الكاتب أكثر من اهتمامه بإثبات تفوق المفهوم الاسلامي لحقوق الإنسان على المفاهيم الغربية .

ثانياً : إن المقارنة تعقد بين « الاسلام » و « أوروبا » ، أي بين عقيدة وقارة ، أو عقيدة وحضارة (على أساس أن أوروبا = الحضارة الغربية) ، وهي مقارنة غير حائزة ، لأن أحد طرفيها مقدس ، الآخر دنيوي ، وأحدهما وحي إلهي والآخر ممارسة تاريخية .

ثالثاً : إن إقرار الاسلام للدولة القانونية شيء مختلف كل الاختلاف عن

(*) عثمان خليل عثمان . تطور مفهوم حقوق الإنسان - مجلة عالم الفكر ، مجلد ١ عدد ٤ ص ١٥ .

وجود هذه الدولة بالفعل خلال التاريخ الاسلامي وعن ضيق الممارسة الفعلية في الحكم .

ومع ذلك فإن المؤلف يعتبر أن مجرد الاقرار النظري للمبدأ ، في نصوص العقيدة ، معناه أن الدولة القانونية تحققت بالفعل ، أو أن المبدأ قد اعترف به واقعياً - وهو أمر تكذبه أبسط معرفة بالتاريخ الاسلامي بعد عصر الرسول والخلفاء الراشدين .

هذا الأساس الديني لحقوق الانسان ترتب عليه نتائج هامة ، وتتفرع عنه أهم السمات التي تتميز بها نظرة العالم الاسلامي إلى هذا الموضوع ، وأعني بها :

أن أساس حقوق الانسان : ١ - مقدس - ٢ - قديم - ٣ - وليس مستمداً من خبرة أو تجربة إنسانية .

* * *

١ - عندما تتخذ فكرة حقوق الانسان ، في ذهن الانسان العربي المسلم ، طابعاً مقدساً ، يرجع إلى أصول إلهية ، فإن هذا لا يبدو غريباً كل الغرابة بالنسبة إلى تطور مفهوم حقوق الانسان بصورة عامة . فمن الأمور التي يتفق عليها معظم الباحثين في هذا الموضوع أن هناك أساساً ميتافيزيقياً لفكرة حقوق الانسان ، يتمثل في وجود نظرة معينة إلى الطبيعة البشرية ، تفترض أن الانسان كيان له كرامته واحترامه ، وأنه ولد حراً ومتساوياً مع الآخرين ، وأن مظاهر القهر والاستعباد ترجع إلى أسباب اجتماعية ، وليست مظاهر تنتمي إلى « الطبيعة » ذاتها . هذا الأساس الميتافيزيقي يرجع إلى أصول من أهمها العقائد الدينية . وأقول ان العقائد الدينية من أهم هذه الأصول ، ولكنها ليست هي الأصل الوحيد ، لأن الفلسفات - التي كان البعض منها وثنياً - قد أسهمت أيضاً بدور لا يستهان به في بلورة فكرة الكرامة البشرية ، فضلاً عن أن الحكمة التشريعية ، التي وصلت إلى درجة عالية من النضج في عصر مثل عصر بركليز ، وقبل ذلك في شريعة حمورابي ، لم تكن ترجع مباشرة إلى أصول دينية ، بل كانت أحياناً بعيدة عن هذه الأصول كل البعد . كذلك ينبغي ألا نغفل تأثير

الآداب والفنون القديمة في تشكيل فكرة الانسان بوصفه كائناً مميزاً له حقوق ينبغي صيانتها .

ومع هذا كله فقد كان للعقائد الدينية ، وخاصة عقائد التوحيد الثلاث ، دور رئيسي في تأكيد القيمة المطلقة للانسان ، الذي ينبغي الا يتخذ وسيلة أو أداة لغيره . ومن المؤكد أن الدفعة المعنوية التي بعثتها تلك العقائد كانت من أهم العوامل الحافزة لتلك الحركة التي تعاقبت عبر عصور عديدة ، من أجل استخلاص حقوق الانسان وجعلها حقيقة واقعة .

ولو بحثنا في السمات التي تميز الاسلام ، بوصفه ديناً توحيدياً ، في نظرتة إلى الانسان التي يبني عليها فهمه لحقوقه ، لوجدنا أن الاسلام يجعل للانسان طبيعة مكرمة مستمدة من كونه « خليفة » لله . هذا التكريم مطلق ، لا يتقيد بجنس أو مكانة اجتماعية ، وإنما هو تكريم للانسان بما هو كذلك ، ومن حيث علاقته الفريدة بخالقه فحسب . وإذن فهناك طبيعة خاصة يفترضها الاسلام للانسان ، ومن هذه الطبيعة ، التي تحددت معالمها في القرآن ، تُستمد حقوقه . فالانسان الذي تحددت طبيعته على أنه خليفة لله في الأرض ، لا يصح أن يُضطهد أو يظلم أو تسلب حرية أو يفرق بينه وبين أخيه على أساس العرق أو اللون ، الخ

ويحدد باحث معاصر هذا الأساس الديني لحقوق الانسان في الاسلام فيربطه بفكرة القداسة إذ يقول : « ولكن للانسان قداسة ولحقوقه قداسة ، جوهرها وسندها ما فيه من روح الله ، وهذا ما لم يخطر على بال كثير ممن يتكلمون عن حقوق الانسان التي إن لم تكن موضع تقديس إيماني فلا ضمان لها ولا أمان . ولا شيء يضر قضية الانسان أكثر من اعتباره عضواً في عالم الحيوان ، لأنه سيخضع للقانون الذي يسود الطبيعة ، مع أنه فوق الطبيعة وسيدها بكل ما فيها »^(١) . ومثل هذا الرأي يتكرر مراراً لدى المفكرين

(١) انظر : د. محمد عبد الهادي أبو ريلة : « نظرة القرآن لمكانة الانسان في الكون ولحقوقه » ص ٢٤ بحث في « الملتقى الاسلامي المسيحي الثالث ، تونس مايو ١٩٨٢ .

الاسلاميين المعاصرين ، الذين يسعون إلى تأكيد أهمية مفهوم حقوق الانسان في الاسلام . فهم جميعاً متفقون على أن القداسة التي يضيفها القرآن على حقوق الانسان هي خير ضمان لهذه الحقوق^(١) .

من السهل إذن أن نرى أن هذا الأصل « المقدس » لحقوق الانسان ، الذي يرجع إليه المفكرون المعاصرون في العالم الاسلامي بلا انقطاع ، له سماته المميزة . فحقوق هذا الكائن الفاني ، المتغير ، أي الانسان ، مستمدة من مصدر أزلي . وهذه الحقوق تضمنها نفس الجزاءات التي تضمن « الخير والشر » في العقيدة الدينية : فالحساب على مخالفتها يتم في الحياة الاخرى ، ولا توجد جزاءات دنيوية محددة تعاقب من يخرقها . وبعبارة أخرى فإذا لم يكن إيمان الحاكم صادقاً ، فلن يردعه شيء عن انتهاك تلك الحقوق ، ولن يستطيع مواطنوه المضطهدون أن يهبوا ضده بأي شيء سوى الجزاء الأخروي .

ولنتأمل في هذا الصدد نصاً آخر ، للباحث نفسه ، يعلق فيه على كلمة للصوفي المسلم المشهور ابن عربي أكد فيها أن الله خلق الانسان على صورته ، فيقول : « فإذا كان الله قد خلق الانسان على صورته فإن هذا الصوفي يقول إن من يراعي الانسان فهو يراعي خالقه »^(٢) .

هذا إذن هو الضمان الذي تقدمه وجهة النظر الدينية لحقوق الانسان : إذ ينبغي أن تصان هذه الحقوق مراعاة للخالق . ومراعاة الخالق تفترض مقدماً سيادة الايمان ، إذ أن المجتمع الذي يختفي فيه الايمان يستطيع بسهولة أن

(١) ينبغي أن نلاحظ أن النص السابق يضيف إلى الموضوع بُعداً آخر ، إذ أن إنكار قداسة الإنسان ، حسب وجهة النظر الدينية ، لا بد أن يؤدي في نظره إلى تأكيد حيوانيته . وهكذا لا يتنبه الكاتب إلى أن هناك بديلاً ثالثاً ، اختارته جميع الموائيق الحديثة لحقوق الإنسان ، هو أن الإنسان يكتسب حقوقه بوصفه إنساناً ، متغيراً ، فانياً ، يخضع ويتعلم من أخطائه ، ويجرب وينضج بفضل تجاربه . فلا هو بالكائن المقدس ، ولا هو بالحيوان ، أو إن شئت فقل إن تاريخه سعي دائم لتجاوز أصوله الحيوانية وللوصول إلى نوع من القداسة يكتسبه بجهده وكفاحه ، ولا يتلقاها جاهزاً . غير أن وضعنا أمام هذا الاختيار بين القداسة والحيوانية هو ، بغیر شك ، حيلة لاداء شعورية بلجاً إليها أنصار المفهوم الديني لكيلا يدعوا لاحد مجالاً سوى أن يسلم بوجهة نظرهم .

(٢) أبو ريطة ، الموضع نفسه .

يُضرب بِحقوق الإنسان عرض الحائط ، بما دامت مراعاة الخالق ليست من أهداف مجتمع كهذا وبعبارة أخرى ، فالمجتمع الذي تراعى فيه حقوق الإنسان هو ذلك الذي تختفي فيه ، أصلاً ، المصالح الدنيوية وأطماع الحكام وشهواتهم إلى القوة والسيطرة والمال . مثل هذا المجتمع ، الذي يخشى غضب الله فوق كل شيء ، هو وحده الذي يحفظ حقوق الإنسان ، وفقاً لوجهة النظر الدينية . وهكذا فإن النظرية تصلح لمجتمع الايمان المثالي وتطبق فيه بنجاح . وهذا شيء رائع ، ولكن ماذا عن تلك المجتمعات التي تسودها الاطماع الدنيوية ، ويتوارى فيها الايمان ، على مستوى الطبقات الحاكمة والمسيطرة على الأقل ؟ إن حكام مثل هذه المجتمعات لن يحرصوا كثيراً على مراعاة الخالق ، فما السبيل إلى انتزاع حقوقنا الانسانية منهم ؟ .

من السهل أن نرى أن معظم المجتمعات البشرية تنتمي إلى هذه الفئة الأخيرة . فالمجتمع الذي يسوده الايمان التام هو حلم لا يكاد يتحقق في تاريخ البشر . ولو تتبعنا تاريخنا الاسلامي ، باحثين فيه عن مجتمع الايمان الخالص والتجرد من الاطماع الدنيوية ، لظللنا نتراجع ونتراجع دون أن نهتدي إليه ، إلى أن نتوقف عند عصر الخلفاء الراشدين ، فنرى الكثيرين يصورونه بأنه أقرب المجتمعات إلى ما نبحث عنه ، وإن كان هؤلاء مضطرين إلى الاعتراف - بحكم الحقائق التاريخية - بأن الصراعات التي شهدتها هذا العصر ذاته ، والتي كانت في كثير من الأحيان دامية ، تؤكد أنه لم يخل تماماً من الأطماع والمصالح الدنيوية . وعلى أية حال فإن هذه الفترة المحدودة هي تلك التي يعترف فيها المفكرون المتحمسون للنظرية الاسلامية في حقوق الإنسان ، بأن القداسة والايمان العميق قد مارسا فيها تأثيرهما على الحكام ، على حين أن كل من جاءوا بعده هذه الفترة ، أو معظمهم ، قد شوهوا « الحكم الاسلامي الصحيح » .

فلنسلم بذلك . ، ولكن الا يعني هذا أن الاعتماد على الحس الديني وحده غير كاف ؟ إن الله كرم الانسان وجعله « خليفة » ، هذا صحيح ، ولكن هل يكفي ذلك لردع الحاكم أو الزامه بالاعتراف بحقوق الانسان ؟ إن التاريخ نفسه خير شاهد على أن ذلك لم يكن كافياً . فالضمان الوحيد لحقوق الانسان يصبح

عندئذ ضماناً إلهياً . فإذا تخلى الحاكم عن التقوى الشاملة الكاملة ، وتملكته
الطماع البشرية المألوفة ، أصبحت حقوق الإنسان بلا دعامة ، بلا أساس ،
بلا ضمان . ولو قيل للحاكم « لا تضطهد رعاياك لأن فيهم روح الله مثلك » أو
« لا تسلبهم حياتهم أو حريتهم حتى لا تغضب الله » ، فلن يرتدع ، لأنه ابتعد
منذ البداية عن طريق الإيمان ، واتخذت أفعاله (بغض النظر عن شكليات أداء
الشعائر) خطأ دنيوياً بحتاً ، بحيث لا يعود « الأمر اللاهوتي » السابق يمارس عليه
تأثيراً . فإذا لم يوجد ضمان بشري ، تاريخي ، دستوري ، لحماية حقوق
الإنسان ، عندئذ يصبح الباب مفتوحاً على مصراعيه لانتهاكات لا مثيل لها لهذه
الحقوق - وهو ما حدث بالفعل في التاريخ .

ومجمل القول انه ، في عالم تسوده المصالح الدنيوية ، يؤدي الاعتماد التام
على الضمان الالهي لحقوق الإنسان إلى اضعاف هذه الحقوق أو القضاء عليها .
وما لم نكن نعيش في عالم التقوى المثالي ، الذي تفترضه النظرية الاسلامية في
حقوق الإنسان ، فإن الوسيلة الوحيدة لحماية هذه الحقوق هي إيجاد ضمانات
« انسانية » « وضعية » لها .

والواقع أن قدراً كبيراً من سوء السمعة الذي يلحق بكلمة « القوانين
الوضعية » ، في جميع الكتابات الاسلامية المعاصرة ، يرجع إلى خلط تقع فيه هذه
الكتابات بين المثل الأعلى والواقع . فالنصوص الدينية مثالية ، لا تعاقب من
يخالفها إلا بعذاب الآخرة ، أي أنها لا تتضمن جزاء دنيوياً محدداً للحاكم الذي
ينتهك حقوق البشر ، وحتى لو كانت هناك نصوص تقضي بعزل الحاكم المسيء ،
فإن وسائل العزل وكيفيته و « آلياته » غير محددة ، ومن ثم يستطيع الحاكم دائماً
أن يتجاهلها ويتحداها . أما القانون الوضعي فأمامه واقع يواجهه ، ويقيده ،
يفرض عليه ظروفه الخاصة . وبعبارة أخرى فالنص الديني يتحرك في مجال
الحرية المطلقة ، بينما القوانين الوضعية تقيد نفسها بواقع معقد ، متغير ، متعدد
الحوادث ، ومن ثم فإن المقارنة التي يعقدها الكثيرون بين الاثنين غير جائزة (١)

(١) انظر مثلاً : عثمان عبد الملك الصالح : « حق الأمن الفردي في الإسلام » - دراسة مقارنة
بالقانون الوضعي « بحث ألقى في « ندوة حقوق الإنسان في الإسلام » الكويت ديسمبر ١٩٨٠

إنها مقارنة بين المثل الأعلى والواقع ، بين أحكام نظرية مثالية لم تطبق بالفعل ، وأحكام لا بد لها أن تتقيد بالمتغيرات والمشكلات والصعوبات التي يفرضها الواقع .

والمشكلة الأخرى ، إلى جانب مشكلة عدم وجود ضمانات دينوية محددة لحقوق الإنسان في ظل وجهة النظر الدينية ، هي أن طابع القداسة الذي تتسم به النصوص الدينية سرعان ما تتغير طبيعته على أيدي البشر . فالنصوص الدينية ، كما قلنا مراراً ، لا تحكم بذاتها ، ولا تطبق نفسها بنفسها ، وإنما يطبقها بشر قانون ، لهم مصالحهم وأطماعهم وشهواتهم . وكثيراً ما يقال إن الابتعاد عن الطريق القويم ، الذي ترسمه الشريعة للبشر ، سببه « التشويه » الذي طرأ على أحكام الشريعة نتيجة لانحرافات البشر ، وكأن هناك أساساً ثابتاً يمكن أن يظل على ما هو عليه ، لو لم يشوهه القائمون بالتطبيق . ولكن كل حكم ديني لا يمكنه أن يستغني عن العنصر البشري في التطبيق ، وبمجرد وجود هذا العنصر البشري معناه نزع القداسة الأصلية ، وإنزال الحكم الديني من مستوى المطلق إلى مستوى النسبي والمتغير . وهكذا يكون الخلاف ، في حقيقته ، خلافاً بين حكم بشري يعترف ببشريته وحكمه بشري أيضاً يدعي الارتكاز على أساس ديني ، وغالباً ما يكون النوع الثاني أخطر ، لأنه يتيح للحاكم أن يضع نفسه فوق مستوى النقد ، ويضفي هالة من القداسة على أفعال تحركها الأغراض البشرية المألوفة ، بينما الحكم البشري المعترف ببشريته هو ، في الوقت ذاته ، قابل للتبديل والتغيير والنقد .

والواقع أن الأمر الذي سهل الخرق المستمر لحقوق الإنسان ، كما أكدها الوحي طوال التاريخ الإسلامي ، هو أن الحاكم كان في الوقت ذاته « خليفة » للرسل يحكم بكل ثقل السلطة التي يستمدّها من سلفه العظيم . وبهذا الوصف كان الحاكم هو الذي يتولى تفسير النصوص الدينية ، التي هي في الأغلب عامة إلى حد تقبل معه شتى الاتجاهات ، وكان من الطبيعي - إذا استثنينا حالات قليلة - أن تتحكم مصالحه الدنيوية في تحديد التفسير الذي يميل إليه .

وهكذا تظهر هنا كل المشكلات التي تترتب على وجود نص إلهي مقدس ، يقوم بتطبيقه بشر فانون ، وتثار هنا كل الصعوبات الناجمة عن التقابل بين الثابت والمتغير والمقدس والبشري ، والروحي والزمني ، والفطري والتجريبي ، والأزلي والتاريخي ، والمثالي والواقعي .

وجمّل القول أنه حين تكون حقوق الانسان مستمدة ، في المحل الأول ، من علاقة الانسان بالله ، لا من علاقة الانسان بالانسان ، فإن المجال يصبح مفتوحاً أمام البشر للتحايل على هذه الحقوق ، مع ادعاء العصمة التي تُنسب للنص المقدس .



٢ - هذا الأساس المقدس لحقوق الانسان ، يتميز أيضاً بأنه « قديم » . ففي عصر نزول الوحي ، والفترة التي أعقبته مباشرة ، كانت الحقوق الانسانية في أوج تحققها، وعلى ذلك فإن الخط البياني لهذه الحقوق ، في الحضارة الاسلامية ، يزداد هبوطاً كلما ابتعدنا عن تلك القمة التي بلغها في « العصر الذهبي » وهو العصر الذي نجد لدى جميع أنصار التراث ، من بين الكتاب العرب المعاصرين ، حنيناً دائماً إليه ، مع كل ما يضيفه الحنين على القديم ، السحيق في القدم ، من مثالية رومانسية تتقي من الصورة المعقدة ما يلائمها من العناصر ، وتضيف إليها كل ما يشعر الانسان في العصور التالية ، بأنه قد حُرم منه .

هذا التصور يؤدي بالفعل إلى إلغاء « التاريخ » فال مسار التاريخي ، عندما يصبح تدهوراً مستمراً بالنسبة إلى نقطة بداية عليا ، لا يعود « تاريخياً » بالمعنى الصحيح . فالباحث في عصرنا الحاضر ، حين يتحدث عن حقوق الانسان ، يقفز مباشرة إلى مصدر الاشعاع الأول ، من القرآن والحديث ، ويُسقط الزمن الواقع بين عصره وذلك العصر ، ويُسقط بالتالي التحولات الهائلة التي طرأت ، خلال ذلك الزمن ، على معاني الحقوق الرئيسية ومذاها ودورها في حياة الانسان .

ففي المعالجات المعاصرة لحقوق الانسان ، في العالم العربي ، يعاد استخدام المصدر القديم لهذه الحقوق في ظروف مختلفة كل الاختلاف ، وفي عالم أشد تعقيداً بكثير ، وبعد أن طرأت على الحياة البشرية تطورات لم يكن من الممكن ادخالها في الحساب في المصدر الأصلي . ويؤدي هذا التباين بين قدم المصدر الأصلي وظروف الحياة الحديثة التي يطبق فيها ، إلى تعدد في المواقف يوازي تماماً ذلك التعدد الذي يطرأ كلما حدث تصادم بين التراث وبين إحدى مشكلات الحياة الحديثة في دول العالم الثالث .

فهناك أولاً المحافظون المترمون ، الذين يدعون إلى الأخذ بالنص الحرفي للعقيدة بلا تصرف ، ولا يعترفون إلا بالأوضاع التي وردت في ذلك النص والحلول التي أتى بها لهذه الأوضاع . ومن الواضح أن هذا الموقف يؤدي إلى خلق هوة سحيقة ، وازدواجية عميقة ، بين المصدر الذي يستمدون منه أفكارهم وبينون عليه تصرفاتهم ، وبين الظروف الفعلية التي يعيشون فيها . وتنعكس هذه الازدواجية بوضوح على اخفاقهم في التصدي لمشكلات العصر ، ومخاطبتهم الجماهير ، والأجيال الجديدة بوجه خاص ، بلغة يصعب أن نجد لها انطباقاً على الواقع .

ومن الجدير بالذكر أن هذا الاتجاه الفكري يدعم موقفه بالاشارة الدائمة إلى أن النصوص المقدسة المتعلقة بحقوق الانسان صالحة لكل زمان ومكان - وهي في ذاتها فكرة تعبر عن اتخاذ موقف لا تاريخي منذ البداية . ورغم أننا لا نرغب في الدخول في مناقشة حول مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان ، فإن من البديهيات الواضحة أن الأمور البشرية ، التي يطبق عليها هذا المبدأ ، متغيرة ، وأن تجربة الحياة والتاريخ الانساني تثبت هذا التغير بصورة قاطعة . والنتيجة الضرورية لهذا التباين بين مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان ، من جهة ، وتغير الحالات التي يطبق فيها ، من جهة أخرى ، هي حدوث تداخل وعدم اتزان في الفكر ، يفتح انبأب - في حالة حقوق الانسان - لأشد التفسيرات تبايناً ، ويمكن أن يتسلل منه الاستبداد والطغيان بسهولة ويسر .

لذلك كان من الضروري أن يظهر موقف آخر يخفف من تطرف الموقف السابق ، وهو موقف المتحررين الذين يدعون إلى الاجتهاد والتفسير المرن ، وإضافة الاحكام التي لم ترد في الأصل ، ما دامت تتفق مع مصالح المسلمين . وهذا الموقف توفيقى بطبيعته ، لأنه لا يتجاهل الشريعة ، ولكنه يدخل في تأويله لها عناصر جديدة قد تصل أحياناً إلى حد التغيير الجذري للأصل ، وإن كان هذا التغيير يتم دائماً في اطار الاعتراف - الفعلي أو الشكلي - بالأصل .

أما الموقف الثالث ، الذي ينطلق من موقع مستقل عن الأصل الديني لحقوق الانسان ، فهو موقف الجماعات العلمانية الليبرالية ، والجماعات اليسارية التقدمية بمختلف درجاتها ، وهو موقف يستمد هذه الحقوق من الممارسة الفعلية ومن الظروف القائمة ، ويعمل على الافادة من التجربة العالمية في هذا الميدان ، ولا يعترف بخصوصية التجربة الاسلامية إلا في حدود ضيقة ، تقل كثيراً عن عناصر الاتفاق بين هذه التجربة وتجربة الانسان الحديث في أي مكان آخر بالعالم . ومن الجدير بالذكر أن هذا الموقف كان أوسع انتشاراً ، بالنسبة إلى العالم العربي ، في المرحلة السابقة على الحرب العالمية الثانية ، أما في الفترة الراهنة فهو يعاني من ضعف شديد وتناقص مستمر في عدد المؤيدين له .

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن انصار الاتجاه المحافظ يهتمون العلمانيين بالمرور ، وهو اتهام لا أساس له في معظم الحالات . ذلك لأن كل ما يستند إليه هؤلاء العلمانيون هو أن الاعتماد على النص الديني يفتح الباب لشتى أنواع التفسيرات التي قد تؤدي في النهاية إلى ضياع حقوق الانسان . وهم لا يعارضون الاسلام ذاته ، بل يهدفون إلى تجنب النتائج الخطيرة التي ترتبت ، طوال التاريخ ، على الاكتفاء بالنص الديني . وهكذا يكون الصراع بين العلمانيين والمحافظين ، في حقيقته ، صراعاً بين نظرة تاريخية واقعية ، ونظرة مثالية - تاريخية ، أكثر مما هو صراع بين الدين والخروج على الدين .



٣ - وهناك سمة ثالثة ، مستمدة من السمتين السابقتين ، تتصف بها نظرة

العرب المعاصرين إلى حقوق الانسان ، كما استمدت من تعاليم الاسلام ، هي أن هذه الحقوق ليست تجريبية ولا نسبية ولا متطورة . هذا الطابع الثابت لحقوق الانسان في الاسلام يعد مصدر فخر في نظر المفكرين الاسلاميين ، ولكنه في الحقيقة يؤدي إلى فقدان عناصر هامة اكتسبت بفضلها المجتمعات الحديثة فكرتها عن حقوق الانسان .

ولكي ندرك ما يضيع في ظل هذه النظرة السكونية إلى حقوق الإنسان ، علينا أن نقارن بينها وبين النظرة الحديثة كما تبلورت حتى وصلت إلى ما هي عليه في موائيق حقوق الإنسان المعاصرة . هذه النظرة الحديثة تجريبية ، بالرغم من أنها بُنيت - كما قلنا من قبل - على تصور ميتافيزيقي معين للطبيعة البشرية وكرامة الإنسان . فهي قد نمت ببطء ، ومن خلال تجارب طويلة كان بعضها مريراً . وخلال هذه التجارب ظل الإنسان ينتزع حقاً له تلو الآخر ، ويخوض في سبيل ذلك شتى أنواع الصراعات والمعارك . ولكن أي حق كان يكتسبه ، بعد هذا الكفاح الصعب ، كان يستقر بوصفه مكسباً قانونياً لا يمكن العدوان عليه . كذلك فإن تفسير الحق الذي يُكتسب بهذه الطريقة لا يتعرض للتعسف وسوء التأويل ، لأن التجربة ذاتها هي التي تحدد معنى الحق وطريقة استخدامه .

أما في ظل النظرة الإسلامية فإن اكتساب الإنسان للحق يبدأ كاملاً في العصور الأولى للاسلام ، ثم يتناقص بالتدريج . وخلال التاريخ الطويل تحدث ، في الممارسة والتطبيق ، تراجعات ، وتأويلات مزيفة ، ولا تكون وظيفة التاريخ هي تثبيت الحق وزيادته وضوحاً ، بل زعزعته وزيادة غموضه .

وهكذا فإن التجربة الحديثة تبدأ متواضعة ، ثم تواصل مسارها بطريقة عينية واقعية ، وتكسب لنفسها موقعاً تلو الآخر ، وتحتفظ بكل موقع جديد تحصل عليه . أما حين تكون البداية طموحة أكثر مما ينبغي ، وحين يظل الأساس مثالياً نظرياً ، فإن الواقع المعاش يُترك خالياً لكي تتلاعب به الأهواء الدنيوية وتتعايل على الأصل الديني الذي تدّعي دائماً أنها تتسب إليه ، وتُستغل

عمومية النص الديني من أجل تبرير كل ألوان الاستبداد وكل مظاهر الإساءة إلى حقوق الإنسان .

وحسبنا أن نشير هنا إلى الاختلافات الهائلة التي دارت حول مفهوم « الشورى » في الإسلام ، حيث تسمح النصوص العامة بكل درجات التطرف ، يمينا ويساراً ، في التأويل ، وحيث وصل الأمر بأحد المسلمين المتحمسين إلى أن يعلن ، في مناقشة دارت حديثاً(*) على صفحات الجرائد الكويتية ، أن الإسلام الحقيقي لا يعرف الديمقراطية وإنما يؤيد حكم الفرد وولايته على الجماهير . ولنلاحظ أن الإشارة ، في مثل هذه الحالات ، تكون دائماً إلى الإسلام « الحقيقي » . فكل درجة من درجات الطيف اللوني تمثل ، في نظر صاحبها ، الإسلام الحقيقي الذي يرى أنه هو وحده الصحيح ، ولا يمكن أن يلومه أحد على ذلك ما دام النص شديد العمومية . وهكذا ينتهي الأمر إلى أن يقوم صاحب كل رأي بإسقاط موقفه الخاص ، الذي قد يكون نابعاً من تحيزات أو مصالح خاصة ، على الإسلام ، كما لو كان هو وحده الموقف الذي يعترف الدين بصحته .

والأهم من ذلك أن هذا الرجوع الدائم إلى « الإسلام الحقيقي » ، لا إلى التجربة والممارسة الفعلية خلال التاريخ ، يؤدي إلى إضفاء طابع القداسة الدينية على أي تأويل متعسف ، ويجعل المعارض عليه « كافراً » ، لا مجرد معارض سياسي، وهو وضع ينعكس بوضوح حتى على طريقة معاملة الحكومات « العلمانية » لمعارضيه السياسيين في العالم العربي المعاصر .

والنتيجة النهائية لذلك هي العشوائية في الحكم ، مع تبريرها دينياً ، وعدم وجود بناء تراكمي من الحقوق التي تكتسب مرة واحدة وإلى الأبد ، ونحكم « لعبة النصوص » والتفسير في مصير الحقوق الإنسانية ، وقيام كل صاحب سلطة بإخضاع الدين لمصالحه وطريقة تفكيره التي تكونت مسبقاً ، لا بإخضاع رأيه للدين ، كما ينبغي أن يكون الأمر من وجهة النظر الدينية التي يزعم أنه يتبعها .

(*) كتب هذا الجزء من البحث في يونيو ١٩٨٠ .

وفي مقابل ذلك قد يكون من المفيد أن نذكر أنفسنا بالطريقة التي تمكّن بها الإنسان في العصور الممهدة للعصر الحديث من اكتساب بعض حقوقه الأساسية. فحق الإنسان في كيانه وجسمه ، الذي اكتسب بعد كفاح طويل ضد استبداد الملوك ، كان في أول الأمر مبدأ قانونياً ، ثم أخذ يتحول بالتدريج إلى مجموعة متشعبة من الحقوق المتعلقة بصون كرامة الإنسان وحقه في محاكمة عادلة . وخلال هذا الكفاح الطويل كان هناك تأثير متبادل بين الحق النظري والممارسة ، بحيث تؤدي الممارسة إلى تأكيد الحقوق وتوسيع نطاقها ونقلها من حقوق سلبية إلى حقوق إيجابية ، كما يؤدي التحديد النظري الدقيق للحقوق إلى مزيد من الإصرار على تطبيقها عملياً . هذا التأثير المتبادل بين النظرية والتطبيق يكاد يكون قد اختفى في التاريخ الإسلامي ، ولذلك لم يكن هناك ما يمنع أحد الخلفاء ، مثلاً ، من أن يأمر بقطع رأس أحد رعاياه إذا شاء سوء حظ هذا الأخير أن يكون هو أول من يراه الخليفة في « يوم نحسه » ، كما تُروى كتب الطرائف الأدبية(*) .

ومن جهة أخرى فإن التجارب التي تمرّ بها الأمم ، في مراحل مختلفة من تاريخها ، كانت هي العامل الأساسي في تطوير مفهوم حقوق الإنسان وظهور مطالب وحقوق جديدة لم يكن من الممكن أن تُعرف في العصور القديمة ، ولا يمكن أن يضمنها نص قديم . والدليل على ذلك تلك التعديلات المتعددة التي أدخلت على وثائق حقوق الإنسان ، منذ أيام الإعلان الأمريكي حتى إعلان الثورة الفرنسية ، ومنذ إعلان الأمم المتحدة في ١٩٤٨ حتى إعلان هلسنكي في ١٩٧٥ ، وما زالت الحاجة تدعو إلى التعديل المستمر ، والمطالبة بالمزيد من الحقوق . فالعلاقات الاجتماعية المعقدة في العصر الحديث قد أضافت حقوقاً « إيجابية » أو « اجتماعية » ، مثل حق العمل وحق الثقافة

(*) من الجدير بالذكر أن هذه الرواية كانت متضمنة في الكتب الدراسية الرسمية التي كان الجيل الذي ينتمي إليه كاتب البحث يدرسها ضمن مقرر الأدب العربي في المرحلة الثانوية . وكانت القصة (وهي أطول بكثير) تُروى بوصفها تعبيراً أدبياً رفيع المستوى ، دون أن يتضمن الكتاب المدرسي أي استنكار لسلوك الحاكم أو أية إشارة إلى انتهاكه حق الحياة بالنسبة إلى إنسان لم يرتكب أي جرم .

والتعليم وحق الخصوصية • والعلاقات الدولية المتشائكة قد أضافت إلى حقوق الإنسان من حيث هو شخص أو فرد ، حقوق المجموعات الشرية على مستوى الشعوب أو الدول ، مثل حق الهجرة واختيار نظام الحكم وتقرير المصير . وكل هذه حقوق كان من المستحيل تصورها في ضوء مفهوم يلغي التحرية والتاريخ وتأثير الممارسة ، ويستمد الحقوق كلها من حرفية النص المقدس . وحتى لو أمكن استخلاص بعض هذه الحقوق ، باجتهاد هائل ، من النص ، فإن ذلك لا يكون إلا من خلال نظرة تقرأ الحديث - المكتسب بالتجربة - في القديم ، لا من خلال القوة الكامنة في النص نفسه .

* * *

ما هي إذن ، حصيلة هذا كله ؟ النتيجة التي تظهر لنا صارحة ، في كافة المعالجات المتحمسة لوجهة النظر الدينية في حقوق الإنسان ، هي ذلك التجاهل الصارخ للواقع والاكتفاء بما تقول به النصوص ، دون أن يفكر أحد في مناقشة العلاقة بين النظرية والتطبيق في ميدان حقوق الإنسان ، ودون أن يفكر أحد في استخلاص دلالة عجز النظرية عن أن تفرض نفسها عملياً طوال معظم فترات التاريخ . وهكذا يتحدث هؤلاء الباحثون جميعاً عن نصوص لم تطبق بالفعل ، ولا يتساءل أحد منهم : لماذا لم تطبق ؟ وعلى أي أساس نتصور أنها ستكون قابلة للتطبيق في المستقبل ، إذا كانت قد ظلت بعيدة عن التطبيق طوال التاريخ السابق ؟

إن الأمثلة على هذا التجاهل الغريب للواقع لا حصر لها ولا عدد . ولنكتف بمحالات قليلة . ففي بحث بعنوان « حماية حق الحياة في النظام الإسلامي »^(١) يشير الكاتب إلى تكريم القرآن للإنسان في الآيات : « ولقد كرمنا بني آدم » . . . « وإن أكرمكم عند الله أتقاكم » . ثم يعلق على ذلك قائلاً : « ومن أجل كرامة الإنسان وحقه في الحياة (حفظ النفس) قررت الشريعة الإسلامية حرمة حياة الإنسان وحفظ هذه الحرمة وعدم الإعتداء عليها

(١) كنه د . جابر إبراهيم الراوي في « المحلة الثقافية » آ - الجامعة الأردنية ، عمان ، العدد الأول أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣ ، ص ١٠٤ .

بالقتل . فحرم الإسلام قتل الإنسان واعتبره جريمة موجهة للإنسانية كلها ، بل جعل حفظها (يقصد حفظ الحياة) نعمة للإنسانية . قال تعالى في تأكيد ذلك : ﴿ من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾ فما أعظم هذه الأحكام وما أبلغها في حماية النفس الإنسانية التي قررتها الشريعة الإسلامية قبل ما يزيد على ألف وأربعمائة عام ، في الوقت الذي لم يستطع المجتمع الدولي أن يعتبر قتل المئات بل الآلاف من البشر جريمة إلا في عام ١٩٤٨ ، حين قرر المجتمع الدولي ، عن طريق الجمعية العامة للأمم المتحدة ، أن إبادة الجنس البشري جريمة معاقب عليها .

وبغض النظر عن المغالطة المكشوفة في الادعاء بأن قتل النفس لم يصبح ، في نظر المجتمع الدولي ، جريمة يعاقب عليها إلا في ١٩٤٨ ، والخلط بين جريمة القتل الفردي وجريمة « إبادة الجنس » ، وتجاهل التاريخ الطويل للقوانين الوضعية في محاربة جريمة القتل منذ ألف سنين - بغض النظر عن هذا ، فإن المؤلف يكتفي بالمبدأ النظري المنصوص عليه - وهو بالفعل مبدأ رفيع - ويتخذ مقياساً أوحده ، ويتجاهل التطبيق المفقود والممارسات المقلوبة طوال التاريخ الإسلامي ، على أيدي حكام كانوا يؤكدون في جميع الحالات أنهم يحكمون بشرع الله . ومهما قيل ، إن هؤلاء الحكام خالفوا الأحكام الأصلية للشريعة وخرجوا عنها ، سيظل من حق المرء أن يتساءل : لماذا كان التطبيق ، في الغالبية الساحقة من الحالات ، متجاهلاً لتلك الأحكام الأصلية ومضاداً لها ؟ أليس السبب الحقيقي في ذلك هو أن تلك الأحكام لا تحمل في ذاتها طريقة عملية لتطبيقها ، ولا جزاءات دنيوية ملموسة على مخالفتها ، وإنما اعتمدت على الحس الديني للحاكم فحسب ؟

ولتأمل مثلاً آخر : في بحث الدكتور أبوريادة المشار إليه من قبل ، يؤكد أن أساس حقوق الإنسان في الإسلام ليس مجرد طبيعة الإنسان ، وإنما هو « نفحة إلهية » تأكدت بها « الكرامة الإنسانية » (ولقد كرّمنا بني آدم . . .) وعلق على ذلك بقوله : « ومن الواضح أن الإنسان بعد هذا لا يصح بأي حال

من الأحوال أن يُستعبد أو يُحرم من حريته التي خلقه الله مستعداً لها بالفكر والعمل ، ولا يصح أن تكون حريته موضع خلاف^(١) .

إذن الاستعباد أو الحرمان من الحرية « لا يصح » ، في نظر الكاتب . ولكن هذا الذي « لا يصح » كان ، للأسف ، هو الذي حدث بالفعل طوال معظم فترات التاريخ الإسلامي . غير أن التناقض بين النص النظري والواقع الفعلي لا يلفت نظر الكاتب على الإطلاق ، في هذه الحالة بدورها ، ولا يصدر عن الكاتب تعليق واحد على ما حدث بالفعل في التاريخ والواقع . وإن المرء ليصاب بدهشة حقيقية حين يرى أولئك الذين يتحدثون بحماسة شديدة عن « النعمة الإلهية » ، يقفون صامتين إزاء معاملة الإنسان ، في كثير من البلاد الإسلامية ، وكأنه حيوان ، وحين يقارن بين ما يقولونه عن « الكرامة الإنسانية » وبين الخط من شأن الإنسان وإذلاله واستعباده على أيدي حكام يؤكد كل منهم أنه لا يخرج عن الإسلام ، بل ربما أعلن بعضهم أنه يطبق شريعته تطبيقاً مباشراً . ولو تنبه هؤلاء الكتاب قليلاً إلى عالم الواقع ، وخرجوا قليلاً عن عالم النصوص والألفاظ ، لتجلت أمامهم المشكلة الجوهرية في موضوع حقوق الإنسان ، وهي مشكلة « الضمانات » التي ينبغي أن تحاط بها هذه الحقوق . فالمبادئ ذاتها ، مهما كان سموها ، لا بد أن تقف عاجزة خرساء إن لم توضع لها الضمانات الكفيلة بجعل الخروج عنها مستحيلاً . والحكم على مستوى حقوق الإنسان في أية حضارة ينبغي أن يقاس بمدى الضمانات التي تحاط بها هذه الحقوق ، أكثر مما يقاس بالمبادئ النظرية العامة التي تحدد طبيعة هذه الحقوق .

إن الباحث الإسلامي المعاصر ، الذي يزهو ويتباهى بالمستوى الرفيع لحقوق الإنسان في الإسلام ، لا يبدى أي اكتراث بالتناقض بين التعاليم النظرية التي يستشهد بها بلا انقطاع ، وبين الأوضاع الفعلية التي حدثت في ماضي المسلمين وما زالت تحدث في حاضرهم، وكأن هذا التاريخ وهذا الواقع لا يتعيان

(١) د. أبو ريدة : نفس المرجع . ص ٢٣

إلى مجال « الإسلام » ، فهو يكتب وكأن مشكلة التنفيذ الفعلي لهذه الحقوق لا تعنيه ، وكأن كل ما هو مطلوب منه هو أن يثبت وجود أساس لحقوق إنسانية رفيعة في النصوص الدينية ، أما مشكلة ما إذا كانت هذه النصوص قد تُرجمت إلى واقع فعلي، والأسباب التي أدت إلى عدم تطبيقها طوال التاريخ ، هذه المشكلة تبدو وكأنها لا تعني هؤلاء الباحثين أصلاً . فهم يتصورون أنهم قد أدوا واجبهم كاملاً ، وأثبتوا قضيتهم إثباتاً قاطعاً ، لو تمكنوا من أن يستخلصوا من القرآن والسنة أحكاماً سامية عن حقوق إنسان . إنها نفس الروح ونفس العقلية التي تجعل المشاركين في مهرجان خطابي حول قضية وطنية يتصورون أنهم قد أدوا واجبهم إذا كانوا قد أثاروا حماسة الحاضرين ، على المستوى الكلامي البحت ، دور أن يقترحوا حلاً عملياً واحداً ، ثم يعود الجميع إلى بيوتهم راضين عن أنفسهم رضاً كاملاً ، حتى ولو ترامت إلى أسماعهم ، وهم في الطريق ، أنباء عن هزيمة أو نكسة كبرى لحقت بهذه القضية .

ولكن ، ما قيمة تأكيدنا وإلحاحنا على أن الإنسان خليفة الله في الأرض ، وأن الله كرمه من دون سائر المخلوقات ، إذا كان الإنسان في الدولة الإسلامية يجد عند نحره إبدائه رأب يخالف الحاكم ؟ وما قيمة الاستشهاد الدائم بالنصوص الدينية التي تنطوي على معانٍ سامية ، إذا كانت انتهاكات أهم الحقوق الإنسانية في البلاد الإسلامية بالذات تشغل فصولاً كاملة من تقارير المنظمات الدولية التي تتابع موضوع حقوق الإنسان ؟ فلنقارن بين قيمة الإنسان الفعلية ، في كل أرجاء الرقعة الإسلامية الواسعة الممتدة من المحيط الهادي شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً ، وبين قيمة الكائن البشري في بلد أوروبي أو أمريكي يخضع لقوانين « وضعية » صنعها البشر الفانون ، الضعفاء ، القاصرون . لنقارن بين ذلك الإهدار الدائم لحياة الإنسان وكرامته ، في الأغلبية الساحقة من البلاد الإسلامية ، وبين الحرص الشديد على كرامة الإنسان كما يتمثل في تعويضات هائلة تدفع له إذا تعرض « للازعاج » أو « الإهانة » أو « الأذى » . مثل هذه التعويضات لا ينبغي أن تقاس حسب قيمتها المادية فحسب ، وإنما الأهم من ذلك أنها تنطوي على الاعتراف بأن الإنسان غاية في ذاته ، وينبغي أن

تصان سلامته المعنوية والجسدية بوصفه أرفع المحذوفات في هذا انكور .
ولتساءل : أيها هو الذي يعامل الإنسان بوصفه مخنوقاً مكرماً : أولئك الذين
يمكنهم عزل رئيس جمهوريتهم إذا ارتكب أبسط خطأ في حق شعبه ، أم أولئك
الذين لا يحول شيء بين حكامهم وبين إذلال الألوف من مواطنيهم ومصادرة
حرياتهم وإزهاق أرواحهم بلا محاكمة ؟

إن الأصل الإلهي لحقوق الإنسان ، ما لم يكن محاطاً بسياج بحميه ، على
شكل ضمانات عضلية تشرف على تنفيذها مؤسسات وقوانين وتقالييد راسخة ،
لن يحول - كما رأينا - دون إهانة الإنسان وسلبه حقوقه في كل لحظة .

ولكن الذي يحدث بالفعل ، لدى جميع الكتاب الإسلاميين عن حقوق
الإنسان ، هو أنهم ، بعد أن يمجّدوا النصوص الدينية المتعلقة بحقوق
الإنسان ، يغمضون أعينهم عما حدث في التاريخ وفي عالم الواقع ، وإذا ألقوا
نظرة على هذا العالم الفعلي ووجدوه متناقضاً مع ما تقول به النصوص ، كان
الرد الجاهز الذي يقدمونه هو : إن التاريخ والواقع خرجا عن جوهر الإسلام !
أما لماذا كان هذا الخروج الدائم ، وما السبيل العملي إلى تلافيه ، فهذا ما لا
يشغل بال أحد .

بل إننا نستطيع أن نؤكد أن قراءة هؤلاء الباحثين المعاصرين للنصوص ،
كثيراً ما تكون مجرد إسقاط للمبادئ الحديثة والمعاصرة على النص الديني الذي
هو بطبيعته قابل لأنواع شتى من التفسيرات، والأمثلة على ذلك لا تعد ولا
تحصى ، وكلها تقرأ النص الديني « بأثر رجعي » ، فتجد فيه ، بالطبع ،
أحدث مبادئ التشريع^(١) . ولكن السؤال الذي لا يحظر بيال هؤلاء الباحثين
هو : لماذا لم تطرأ هذه التفسيرات التي يقدمها كتابنا المعاصرون ، على بال
مسلمي العصور السابقة ، ولم تؤثر في ممارساتهم ، ولماذا لم يستطع أولئك أن
يستخلصوا من النصوص كل هذه المبادئ التي يجدها الباحثون المحدثون فيها ؟
أغلب الظن أن الباحث المعاصر قد « قرأ » هذه المبادئ في النص الديني لأنه

(١) أنظر مثلاً البحث المشار إليه من قبل للدكتور عثمان عبد الملك .

سبق أن أطلع عليها من خلال القوانين « الوضعية » وإعلانات حقوق الإنسان الحديثة . وإلا فآين كان ، على سبيل المثال ، مبدأ الأمن الفردي طوال عهد التاريخ الإسلامي التي كان السيف فيها يقف إلى جوار الحاكم لكي يمارس مهته المخيفة بكلمة واحدة منه، والتي كان فيها منع الأرزاق ومصادرة الحريات عقوبة تُفرض جزاء أبسط شكل من أشكال المعارضة والمخالفة ؟ لماذا لم تؤد النصوص ، خلال التاريخ ، إلى شكل من أشكال « الماينا كارتا » يصبون للإنسان كيانه وجسمه وحرية ، ويحاط بالضمانات الكفيلة بتطبيقه عملياً ؟ السبب الواضح هو أن النصوص لم تفسر بالطريقة التي نجدناها لدى الباحثين المحدثين إلا بعد أن اطلع هؤلاء الباحثون على مبادئ حقوق الإنسان في صورتها الحديثة ، ثم قرأوها في النصوص بأثر رجعي (١) .

* * *

فلنلخص إذن تلك السمات التي تعبر عن مفهوم لحقوق الإنسان يتمسك به المسلمون المعاصرون بوصفه تعبيراً عن تراثهم ، على حين أنه في واقع الأمر تعبير عن طريقتهم الخاصة في فهم هذا التراث واستخدامه . هذا المفهوم لاهوتي ، لا يتخذ من الإنسان محوراً إلا من حيث هو قبس من النور الإلهي . وهو مفهوم لا تاريخي ، أو لنقل إنه يجمّد لحظة معينة من لحظات التاريخ ويتمسك بها إلى النهاية ، وبذلك يلغي الديناميكية والحركة والتطور مع التاريخ . وأخيراً فهو مفهوم غير تجريبي ، لا يعتمد على الممارسة الطويلة المتدرجة في توسيع نطاق حقوق الإنسان ، بل يسعى إلى محاكاة مثل أعلى ذي طبيعة نظرية ، مع إغفال تأثير الممارسة في هذا المثل الأعلى النظري إغفالاً يكاد يكون تاماً .

ولا شك أن هذه النظرة لا بد أن تؤدي إلى انقسام شبه كامل بين الواقع الفعلي والأفكار النظرية ، ولا تعطي لحقوق الإنسان دعامة

(١) يلاحظ أن هذا يوازي بالضبط ما يحدث في حالة « التفسير العلمي للقرآن » حين يحاول البعض الاهتداء إلى نظريات علمية حديثة في آيات قرآنية ، ولا يتم ذلك بالطبع إلا بعد أن تكون هذه النظريات قد اكتشفت بجهود بشرية خالصة ، ثم تعاد قراءتها « بأثر رجعي » في نصوص دينية لم يكن الناس يجدون فيها شيئاً من ذلك طوال العصور التي لم تكن فيها هذه النظريات قد اكتشفت بعد .

« مؤسسية » ، تحميها ضمانات وجزاءات دنيوية محددة ، بل تعتمد على الأخلاقيات الشخصية للحاكم ومدى إيمانه بالجزاء الأخروي ، مما يفسر تقلب تاريخ حقوق الإنسان في الإسلام بين حالات قليلة كانت تلك الحقوق مُحترَم فيها عند وجود حاكم تقي صالح ، وحالات أخرى أكثر بكثير كانت المصالح الدنيوية للحاكم تغلب فيها على شعوره الديني ، ومن ثم كانت تُنتهك فيها أهم حقوق الإنسان انتهاكاً صارخاً .



وفي وقتنا الراهن يشهد العالم الإسلامي - الذي يعنينا منه منطقتنا العربية أكثر من غيرها بطبيعة الحال - تدهوراً متزايداً في الاعتراف بحقوق الإنسان . فالسمة المميزة للعقود الأخيرة هي الإحساس العام بأن هذه الحقوق تنتهك انتهاكاً صارخاً . وعلى حين أن المسار العام لحركة حقوق الإنسان ، على المستوى العالمي ، يتجه إلى المطالبة بالمزيد ، والانتقال من الحقوق السلبية إلى الإيجابية ، ومن إقرار حقوق الفرد إلى تأكيد الحقوق الجماعية ، فإن خط التطور في العالم العربي ، خلال النصف الثاني من القرن العشرين ، كان خطأً هابطاً بحدّة .

ولكي تزداد الصورة وضوحاً ، ينبغي أن نعرض لكل من جوانبها بقدر من التفصيل . ذلك لأن العالم العربي لا يشكّل ، من حيث طريقة الحكم ، وحدة متجانسة . فهناك أنظمة شبه ليبرالية ، وأنظمة قبلية مبنية على حكم العائلة ، وأنظمة عسكرية . هذه هي الأنماط الرئيسية ، مع وجود استثناءات أو تداخلات طفيفة . وفي كل غلط من هذه الأنماط تعاني حقوق الإنسان من صعوبات حقيقية .

فالأنظمة شبه الليبرالية تتحول بالتدريج إلى اتباع سياسة العنف والقضاء على الخصوم بأساليب قد يكون لها أحياناً مظهر قانوني ولكنها في حقيقتها استبدادية . وفي كل يوم تُنتهك الحريات الأساسية انتهاكاً متزايداً ، ويزداد هزال القشرة الديمقراطية التي تغلف بها طريقة حكمها ، وتباعد على نحو متزايد عن أصولها الليبرالية .

أما الأنظمة القبلية فإن سيطرة عائلات معينة على الحكم فيها تؤدي إلى

وع من الخصوصية والإزدواجية في الحكم تكاد ترقى إلى مستوى وجود قانونين : أحدهما للخاصة والآخر لعامة الشعب . وكثيراً ما تسن قوانين صارمة يقصد بها ردع الغالبية العظمى من السكان ، على حين تعلم الأقلية الحاكمة أنها معفية أصلاً من الالتزام بها . وهكذا فإن الولاء العائلي يفوق في تأثيره الالتزام القانوني ، وينحسر الأسلوب اللاشخصي في الحكم ، الذي هو سمة أساسية من سمات الدولة القانونية الحديثة ، لتحل محله العلاقات الشخصية التي تلقي فكرة الحق الشامل . ولا شك أن هذه الأنظمة تتفاوت في مدى خضوعها للأسلوب القبلي في الحكم . ففي بعضها محاولات نجادة من أجل التحديث ، ولكن هذه المحاولات تصطدم بالبناء الأساسي الذي يصعب معه إيجاد كيان قانوني يسري على الجميع بلا استثناء .

وهناك مشكلة محددة ، في ميدان حقوق الإنسان ، تثار في هذه المجتمعات بالذات أكثر من غيرها ، نظراً لكونها - في الأغلب - مجتمعات غنية بالموارد البترولية . فهذه المجتمعات قد انتقلت ، أحياناً في جيل واحد ، من حالة الفقر إلى الثراء الهائل ، وهي تعلم جيداً أن ثروتها البترولية ناضبة ، وأن المستوى الرفيع الذي تعيش فيه لن يدوم أكثر من جيل واحد أو جيلين في المستقبل على أكثر تقدير ، وأن هذه الفترة هي فرصتها الوحيدة لتعديل بناءاتها الأساسية بالصورة التي تتيح لها تحسين أوضاعها بشكل دائم . وهكذا تثار هنا مشكلة « حقوق الأجيال القادمة » بصورة أكثر حدة من غيرها من المجتمعات . ذلك لأن هذا الإحساس بوجود « فرصة واحدة لن تعود » لا يمكن تصوره في مجتمع تكنولوجي أصبح التقدم يشكل قاعدة حياته ، بل يصنع هو ذاته هذا التقدم . صحيح أن مشكلة الاستهلاك الزائد للموارد الخام ، واحتمال حرمان الأجيال القادمة منها ، تثار في المجتمعات المتقدمة تكنولوجياً ، ولكن هذه المجتمعات تفكر في تلك المشكلة دائماً عن طريق البحث عن بدائل تحل محل الموارد المستنفدة ، أو أساليب لإعادة استعمال المستهلك ، إلخ . . . أما في حالة المجتمعات التي تكتسب ثروة جاهزة وتستمتع بشمار تقدم تكنولوجي لا تسهم في صنعه أو حتى في فهم أسرارها ، فإن مشكلة حقوق الأجيال القادمة تتخذ طابعاً

مختلفاً ، ربما أصبحت له فيما بعد أبعاد مأساوية ، لأن الترف الخيالي الذي تستمتع به الأجيال الحالية يحرم عشرات الأجيال في المستقبل من فرصة الحصول على حقها في حياة كريمة ، والقدرة على مسايرة التقدم الذي سيزداد تسارعاً في العصور المقبلة .

وأخيراً ، فإن مشكلة حقوق الإنسان في العالم العربي المعاصر تظهر أوضح ما تكون في المجتمعات التي تحكمها أنظمة عسكرية ، وهي أهم المجتمعات العربية وأكثرها سكاناً . ففي هذه المجتمعات دساتير لا تعمل بها في أغلب الأحيان ، أو تعدل دائماً وفقاً لرغبات الحاكم ، وفيها تحمل القوة محل الحق ، وفيها يمكن أن يفقد الإنسان أهم حقوقه بمجرد إثارة شبهة غير مؤكدة وغير محققة حوله . وأكثر الحقوق معاناة هو حرية التفكير والتعبير ، لأن الأنظمة العسكرية بطبيعتها لا تصمد أمام الممارسة المنطقية العاقلة . وهي تستخدم أحدث أساليب الإعلام والتأثير في العقول من أجل المحافظة على أشكال من الطغيان عفا عليها الزمان . ويمكن القول إن معاناة الجماهير العربية في ميدان حرية الرأي بالذات ، أشد من معاناة معظم شعوب الأرض في العصر الحاضر . أما الحقوق الإيجابية ، الاجتماعية ، كالنعيم والثقافة والعمل المناسب ، الخ ... فهي دائماً خاضعة لمطالب النظام ، وتأتي دائماً في المرتبة الثانية بعد رغبة النظام في المحافظة على ذاته أو القيام بمغامرات خارج حدوده .

والأخطر من ذلك أن الخضوع المستمر للقمع قد أفقد الإنسان العادي الاحساس بحقوقه . فبالترديد أخذ انتهاك الحق القانوني يصبح شيئاً طبيعياً ، وأخذ الناس ينظرون إلى هذه التصرفات على أنها جزء من طبيعة الأشياء ، وبالتالي أخذت تقل قدرتهم على المطالبة بحقوقهم . وهذا أكبر خطر يمكن أن يتعرض له مجتمع في ميدان حقوق الإنسان ، عندما ينهزم من الداخل ، ويفقد القدرة على الثورة من أجل حقوقه المسلوبة ، بل لا يشعر - من فرط الطغيان - بأنه قد سلب منه شيء .

ولقد لاحظ كثير من المفكرين العرب أن هذا الوعي بالحق ، والاستعداد للمطالبة به والدفاع عنه ، كان أقوى بكثير في عهود ما قبل الانقلابات

العسكرية ، وأن « الفساد » الذي تُتهم به هذه المهود كان - من ناحية التعبير عن الرأي بالذات - أفضل بكثير من تلك « الفضائل » التي تدعيها النظم العسكرية ، وأن المقياس البسيط للديمقراطية ، وهو القدرة على سماع وجهة نظر الطرف الآخر ، أخذ ينعدم في ظل هذه النظم على نحو متزايد .



ويمكن القول إن الصورة الإجمالية لحقوق الإنسان ، في العالم العربي المعاصر ، تدعو إلى التشاؤم . فالخط البياني هابط ، والقوة المالية الاستثنائية التي اكتسبها العرب المعاصرون ، وكذلك القوة العسكرية التي تشغل قدراً هائلاً من اهتمامهم ، تُستخدم من أجل إيقاف تقدم وعي الإنسان بحقوقه الأساسية . والاتجاهات السلطوية هي التي تصبح لها الغلبة يوماً بعد يوم .

والأمر المؤسف هو أن ضمان الحقوق الأساسية لا يمكن أن يعد ، في هذه المجتمعات - أو غيرها ، مجرد ترف نظري يمكن الاستغناء عنه في سبيل تحقيق أهداف أهم ، كالتنمية القومية . ذلك لأن التجربة تثبت ، يوماً بعد يوم ، أن التنمية ، حتى في جانبها الإقتصادي المادي الخالص ، تتخذ طابعاً مشوهاً في المجتمع الذي لا يكون لدى الإنسان فيه وعي كافٍ بحقوقه الأساسية . وحتى أسلوب التعبئة الشاملة ، الذي لجأت إليه بعض المجتمعات ، وضحت من أجله ببعض الحقوق الفردية ، بعيد كل البعد عما يحدث على المسرح العربي ، حيث يقترن الاستبداد بأنايية وخصوصية واضحة في الحكم ، وحيث تُسبغ الأغلبية من كافة مراحل عملية اتخاذ القرار ، مثلما تُتجاهل مطالبها في تحقيق الحد الأدنى من الحياة الأدمية المعقولة .

هذا الوضع ، الذي يرجع أساساً إلى عوامل سياسية برجائية ، لم يكن من الممكن اصلاحه لأن الطريقة التي نظرها العرب إلى تراثهم كانت طريقة سكونية تمنع أي تطور وأي تقدم نحو اكتساب حقوق جديدة . وهكذا تأمر الماضي والحاضر على الإنسان العربي لكي يحطأ أمله في اكتساب حقوقه ، أما المستقبل فلا يمكن أن يكون أفضل إلا إذا حدث تغيير شامل في أساليب الحياة والتفكير والحكم في هذه المنطقة من العالم .

الفصل السادس

الايمان الديني والعلم

أكثر ما يلفت النظر ، في تطور الحضارة الإسلامية ، أن المشكلة النظرية المتعلقة بموقف الدين من العلم لم تؤثر كثيراً في الممارسات الفعلية للعلم بين المسلمين . فقد كانت الآراء تتعدد وتعارض ، على المستوى النظري ، بين مؤيد متحمس ومتسامح ورافض ، دون أن تستقر على وجهة نظر نهائية تتبناها الجماعة الإسلامية إزاء النشاط العلمي ، أي أن احتمال عدم قبول العقيدة - على الأقل من خلال بعض التفسيرات الخاصة لها - للعلم ظلت قائمة على الدوام ، ومع ذلك فإن هذا لم يمنع العلم من أن يواصل مسيرته ، ويحرز في أحيان معينة نجاحاً رائعاً . ويمكن القول أن شيئاً كهذا حدث في فترة حاسمة من تاريخ الحضارة المسيحية ، هي فترة عصر النهضة وأوائل العصر الحديث ، حيث كانت معارضة الكنيسة للتيار العلمي الجديد على أشدها ، ومع ذلك فقد ظهرت في تلك الفترة ذاتها بعض من أهم الكتوف التي أرسيت دعائم النهضة العلمية الحديثة . وإن دلت هذه الظاهرة على شيء فأنما تدل على أن سعي الإنسان إلى المعرفة ، وخاصة في الفترات التي يكون الاندفاع فيها قويا والحماس متأججا ، يواصل طريقه بغض النظر عن نتيجة التأملات النظرية حول مشروعية العلم من وجهة النظر الدينية .

مجلة العربي - عدد يناير ١٩٨١ .

في العصر المتقدم للإسلام أثرت مشكلة الإيمان والعلم منذ وقت مبكر ، وذلك في سياق « علم الكلام » الإسلامي الذي بلغ مستوى عاليا من النضج الفكري . فقد كان السعي إلى المعرفة المنظمة يفترض أن للطبيعة قوانين ثابتة ، وأن الحتمية الدقيقة تسود مجرى الأحداث . وقد بدا ذلك للبعض حداً من القدرة الإلهية . ولكن منذ وقت مبكر قدّم المعتزلة حلاً يوفق بين مقتضيات الإيمان الديني والعلم ، فميزوا بين العِلل الأولى والثانية ، واكدوا أن الله هو العلة الأولى للأشياء جميعاً ، أما الظواهر الطبيعية فعلى ثانية تتدرج تحت الإطار العام للمخلوق الإلهي ، ولها قوانينها التي لا تتبدل . على أن ثبات هذه القوانين لا يعني الحد من القدرة الإلهية لأن الله - في نهاية الأمر - خالق كل شيء ، ولأن الفاعلية الإلهية تمارس من خلال الطبائع الثابتة للأشياء . ومن ناحية أخرى فإن جهد البشر وفكرهم وفطرتهم ، كل هذه مظاهر للفعل الإلهي ، أي أن البحث في العلم ليس خروجاً عن المقصد الإلهي ، وإنما هو تحقيق له .

ولكن الأشباعرة وأهل السنة كان لهم موقف مختلف ، يمكن إجمالاً باختصار شديد - في رفض وجود « طبائع ثابتة » للأشياء ، وتأكيده ضرورة التدخل الإلهي ، لا في خطة الخلق الأصلية ، كما قال المعتزلة فحسب ، بل في المجرى التفصيلي لأحداث العالم . ومثل هذا الموقف يجعل من تبرير البحث العلمي المستقل أمراً شديداً الصعوبة .

وهكذا وُضع منذ وقت مبكر الإطار العام لجدل ظل يحتدم في العالم الإسلامي عصوراً طويلة ، وهو جدل لا يخرج واحد من طرفيه عن إطار الإيمان ، ولكن أحدهما يفسح المجال للبحث العلمي الحر ، على حين أن الثاني يضع تضاداً بين هذا البحث وبين متطلبات الإيمان كما يتصورها . ومن الجدير بالذكر أن كلا الطرفين كان يستطيع أن يجد لموقفه سنداً ودعماً في نصوص القرآن ، بحيث يمكن القول إن اتخاذ المرء لهذا الموقف أو ذاك لم يكن في واقع الأمر يعبر عن إخلاصه أو عدم إخلاصه للدين ، بقدر ما كان يعبر عن موقفه الإيجابي أو السلبي من البحث العلمي .

ولا بد أن معظم العلماء المسلمين الذين كانوا يشتغلون بدأب في مختلف الميادين ويحققون انجازات رائعة بالنسبة إلى عصرهم ، كانوا يؤمنون ضمناً بوجهة النظر الأولى . ومع ذلك يبدو أن وجهة النظر الثانية ، التي كانت تكتسب مزيداً من الانصار بمضي الوقت ، لم تزعجهم كثيراً ، ولم تقف حائلاً دون مواصلة أبحاثهم . بل يبدو أن النقاش النظري بأكمله لم يكن غيبة جادة تقف في وجه مسيرتهم الظاهرة .

بين الموقف المتقدم والموقف المعاصر

على ان الموقف في العصر الحديث ، وفي الفترة المعاصرة ، قد ازداد تعقيدا الى حد لا متناه . صحيح أن الجذور الأولى لمشكلة علاقة الايمان بالعلم قد وضعت في العصر الاسلامي المتقدم ، وأن هذه الجذور ما زالت خا امتداداتها القوية حتى اليوم ، وما زالت تشكل الأطار العام لمناقشة هذا الموضوع عند عدد غير قليل من المفكرين الاسلاميين . ولكن عوامل أخرى هامة قد ظهرت تأثيرها بكل قوة في الفترة الواقعة بين الازدهار القديم للحضارة الاسلامية ، وبين العصر الحاضر ، وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه العوامل إلى تعقيد كبير لوضع المشكلة في عصرنا هذا .

١ - ففي العصر الاسلامي المتقدم لم يجد العلم الاسلامي صعوبة كبيرة في قبول المؤثرات الوافدة من الحضارة اليونانية ، وغيرها من الحضارات القديمة ، على حين أن مشكلة الأخذ بالعلوم الغربية الحديثة ما زالت موضوعا للجدل في الأوساط الدينية الخالصة حتى اليوم . وربما كان من أسباب اختلاف الموقفين أن الحضارة اليونانية ، عندما وصلت انجازاتها إلى المسلمين ، كانت قد توقفت عن النمو ، وكانت تراثا ماضيا ، غائبا ، لا يهدد أحداً ، على حين أن الحضارة الغربية التي أنتجت العلم الحديث ما زالت قوة حية متجددة ، وما زالت تنتقل إلى مواقع جديدة بلا انقطاع ، وما زالت تثير بانجازاتها مشكلات وتخلق مواقف غير متوقعة ، وتهز بناء القيم التي اعتادها الانسان هذا يزداد عنفه يوما بعد يوم .

٢ - أثار العلم الغربي الحديث بوضوح كامل مشكلة سيطرة الانسان على

العالم من خلال التكنولوجيا ، وهي مشكلة لم يكن يعرفها العلم اليوناني القديم ، الذي كان في أساسه استنباطا عقليا . ولقد كان من الطبيعي أن يقف العقل الاسلامي حائرا أمام تلك القوة الجديدة التي اكتسبها العلم ، والتي هي خليقة بأن تجعل من البشر (على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي « ديكارت ») « سادة الطبيعة وملاكها » . وكان لا بد أن تثير التكنولوجيا المتمركزة حول الانسان امام الفكر الديني الاسلامي مشكلات أساسية تتعلق بمركز الانسان في الكون والعلاقة بين الله والانسان والعالم ، وأن تؤدي هذه الاشكالات الجديدة إلى مواقف قلقة متعارضة بالنسبة إلى هذه المشكلة .

٣ - كان العلم اليوناني نابعاً من بيئة وثنية ، ومن ثم لم يكن يشكل تهديداً مباشراً للعقيدة الاسلامية التي لم تجد في وقت من الأوقات صعوبة في محاربة الوثنية . أما العلم الغربي الحديث فقد ظهر في قلب الحضارة المسيحية ، واصطبغ - ايجاباً أو سلباً - بقيم هذه الحضارة ، فلم يكن من المستغرب أن يشير قدراً من « الشك » في نفوس فئات معينة من المسلمين .

ولقد لعبت العوامل الدينية والاخلاقية دوراً أساسياً في هذا الصدد : إذ وُصف العلم الغربي التجريبي بأنه مادي ، ومن ثم فهو يتعارض مع روحانية الاسلام . وما زالت صفة « المادية » هذه لاصقة بذلك العلم ، في نظر كثير من المفكرين المسلمين ، حتى اليوم ، مع انها صفة تقبل كثيراً من النقاش . ومن جهة أخرى كانت النتائج الاخلاقية السلبية التي تولدت عن بعض مظاهر العلم وتطبيقات التكنولوجيا في الغرب ، كالتفكك الأسري والانحلال والادمان ، الخ ... دافعاً للبعض إلى الابتعاد عن هذا الطريق المحفوف بالمخاطر ، والاحتفاظ بأصالة الاخلاق الاسلامية بمنأى عن السعي المحموم وراء تقدم علمي يتجاهل الاعتبارات الانسانية .

٤ - ارتبط العلم الغربي الحديث بالاستعمار الأوروبي لمعظم البلاد الاسلامية ، بل انه كان ، بما أضفاه على أصحابه من قوة مادية ، من أهم عوامل نجاح هذا الاستعمار في السيطرة على البلاد التي خضعت له . وهذا

العامل كان له في الواقع تأثير مزدوج : فقد أدى من جهة إلى نفور المسلمين من العلم الغربي ودعوة بعضهم إلى علم إسلامي يسير في طريق مختلف كل الاختلاف . ولكنه أدى من جهة أخرى إلى دعوة مضادة ، تنادي بالتزود بهذا العلم حتى يتمكن المسلمون من الوقوف في وجه المستعمر ومحاربته بأسلحته نفسها .

بين الموقف الإسلامي والموقف الغربي

تكشف لنا العوامل السابقة عن مدى تعقد الموقف في التفكير الإسلامي المعاصر من العلم ، بالقياس إلى العصر الإسلامي المتقدم ، وفي استطاعتنا أن نتنبه إلى سمات أخرى تميز هذا الموقف الإسلامي لو أجرينا مقارنة بينه وبين موقف الغرب المسيحي من المشكلة ذاتها .

فعندما ظهرت بوادر النهضة العلمية في الحضارة الغربية المسيحية ، لقيت في البداية مقاومة شديدة العنف ، وكان الدين يصارع الحقيقة العلمية بكل ما أوتي من قوة . وربما نظر البعض إلى هذا الصراع على أنه « خطأ مؤسف » ، كما يقول أولئك الذين يحاولون التهوين من شأنه ، أو ربما نظر إليه غيرهم على أنه يعبر عن شيء ينتمي إلى طبيعة الإيمان الديني ، على الأقل كما يفسر في لحظة تاريخية معينة - وهو رأي أولئك الذين يمحضون في هذا الصراع حتى آخر أبعاده . ولكن الذي كان يحدث دائماً هو أن الإيمان ، في الحضارة الغربية المسيحية ، كان يضطر إلى الاعتراف بالحقيقة العلمية عاجلاً أو آجلاً . وظلت مقاومة الكنيسة تتضاءل في مداها الزمني ، وتخف حدتها من الناحية النوعية ، إلى أن وصلنا الآن إلى المرحلة التي أصبحت فيها الهيئات الدينية الرسمية في الغرب على استعداد لأن تقبل مقلداً أشد الانجازات العلمية خروجاً عن المألوف ، وتتعاون في نشر نتائجها الإيجابية على أوسع نطاق بين البشر ، وفي التخفيف من آثارها السلبية . وهكذا يمكن القول إن المنحنى الذي يحدد مدى التباين بين وجهتي نظر العلم والعقيدة الدينية في الحضارة الغربية ظل يميل بالتدريج منذ عصر النهضة الأوروبية حتى اليوم ، وإن لم يخل هذا المنحنى المهابط من حالات صعود حادة

عندما كانت تظهر نظرية علمية جديدة تصدم الحس الديني ، كنظرية التطور مثلاً .

أما في حالة الحضارة الإسلامية الحديثة فلا يمكن القول ان هناك اطاراً عاماً مبسطاً كهذا ، يحدد العلاقة بين العقيدة الدينية والبحث العلمي بصورة قاطعة ، بل ان الوضع هنا شديد التعقيد ، ملئ بالانتهاكات المتعارضة . فلنحاول إذن أن نستكشف أسباب هذا التعقيد :

١ - كانت الحضارة الغربية المسيحية هي التي نشأ فيها العلم الحديث ، وهي التي مرت بالتجربة الأولى . ورغم كل ما كانت هذه التجربة تتصف به من مرارة ، فقد كانت درسا تعلمته تلك الحضارة وعرفت كيف تفيد منه في الوقت المناسب . أما في حالة الحضارة الإسلامية الحديثة فقد أتى العلم الأوروبي الحديث بعد فترة انقطاع زال فيها تماماً أثر النهضة العلمية الإسلامية الشاذخة في العصر الوسيط ، وأصبحت المسافة الحضارية بين الغرب والواقع الإسلامي خلالها هائلة . ويرى معظم المؤرخين أن الحملة الفرنسية على مصر ، عند نهاية القرن الثامن عشر ، كانت أول احتكاك مباشر بين مجتمع إسلامي أصبح شديد التخلف ، وبين العلم الأوروبي (ومن الضروري أن نذكر أن نابليون قد اصطخب معه ، إلى جانب جنوده واسلحته ، مجموعة كاملة من العلماء الفرنسيين في شتى ميادين العلم المعروفة عندئذ ، وضرب بذلك مثلاً لا تعرفه مجتمعاتنا لاحترام الحاكم العسكري للعلم والثقافة) . وقد أحدث هذا الاحتكاك صدمة في عقول الكثيرين ، وكان من أكثرهم تأثراً شيخ الأزهر في ذلك الحين ، الذي يبلغ به الأمر أن قال ان ما رآه من علوم الغرب ينبغي أن يدعو المسلمين إلى إعادة النظر في كل ما كانوا يتلقونه من علم - وهي اشارة واضحة إلى ضرورة تكملة العلوم الشرعية واللغوية التي كانت هي وحدها المعروفة في ذلك الحين ، بالعلوم الدنيوية الحديثة .

والذي يهمني في هذا الصدد هو أن عمر التجربة العلمية الحديثة ، في العالم الإسلامي ، قصير ، بالاضافة إلى غرابة البيئة التي كان ينتمي إليها

العلم ، ومن ثم فلا عجب أن رد الفعل على العلم في البيئات الإسلامية الخالصة لا يزال حتى الآن يمر بمرحلة من الجيرة والقلق ربما كانت تشبه ، في بعض نواحيها ، ما كانت تمر به أوروبا في أوائل العصر الحديث .

٢ - ويرتبط بالعامل السابق عامل آخر هو مدى التعمق في فهم تيارات العلم الحديث . ففي الأوساط الغربية المسيحية المعاصرة ، نجد استيعابها كاملاً لأحدث اتجاهات العلم ، ومناقشة موضوعية بقدر الامكان لنتائجها ، بل ان بعض رجال الدين هناك يسهمون اسهاماً مباشراً في الكشف العلمية الجديدة ، ويجمعون بين صفتي رجل الدين والفيزيائي أو الكيميائي أو الجيولوجي الضليع . ولكن مما يدعو إلى الأسف أن أكثر أصحاب المناصب الدينية في مجتمعاتنا الإسلامية يقفون عند حدود العموميات ، وغالباً ما تكون معلوماتهم العلمية قديمة العهد أو مستعارة من مصادر غير مباشرة وسطحية . ولذلك يندر أن تكون معالجاتهم للمشكلات التي تثيرها تقدم العلم والتكنولوجيا على مستوى العصر والموضوع الذي يتصدون له .

بل ان قدراً غير قليل من المناقشات التي لا تزال تدور في العالم الإسلامي حول موضوع العلاقة بين العقيدة الدينية والعلم ، ما زال يتعلق بالمبادئ الأساسية للتفكير العلمي ، مثل قبول أو عدم قبول التفسير العقلاني للعالم ، وامكان وجود سببية منتظمة في الطبيعة ، ودور القوى الغيبية في تحديد مجرى الأحداث . وما زال مفكرون لهم مكانتهم يدينون العلم التجريبي لأنه لا يترك مجالاً « للغيب » ، أو يؤكدون من زاوية أخرى أن وجود عناصر لا مادية في بعض العلوم هو دليل على التداخل بين عالم « الغيب » وعالم « المادة » . وحين تكون المبادئ الأساسية للعقلانية موضوعاً للنقاش على هذا النحو ، يكون من الصعب الاهتمام إلى رأي سليم حول المشكلات المعقدة التي تثيرها أحدث تطورات البحث العلمي .

٣- وبما يساعد على ذلك أن المجتمعات الإسلامية ، التي تنتمي كلها تقريباً ، في العصر الحاضر ، إلى العالم غير المتقدم علمياً أو صناعياً ، لم تعان بعد من جميع المشكلات المترتبة على التقدم العلمي الحديث . فمشكلات البيئة مثلاً ليست محسوسة بما فيها الكفاية في معظم هذه المجتمعات ، ومن ثم لم تكن واحدة من المشكلات التي تشغل اهتمام المفكرين الإسلاميين المعاصرين ، مع أنها في الغرب تحتل مكانة رئيسية في اهتمام المفكرين ، حتى الدينين منهم . ومثل هذا يقال عن مشكلات تهز الضمير الأخلاقي والديني في الغرب المعاصر ، كهندسة الوراثة وطريقة تبديد الموارد الطبيعية والتبذير في استخدام الطاقة ، الخ

٤- ونتيجة للعاملين السابقين ، كان من الطبيعي أن يصبح وضع مشكلة الهيلة بين الإيمان الديني والعلم ، في مجتمع أصبحت تسوده النظرة العلمية ، مختلفاً كل الاختلاف عنه في مجتمع لا تزال فيه القيم التقليدية هي المسيطرة . ففي الغرب المسيحي أصبحت المشكلة الآن هي : كيف يجد الإيمان الديني لنفسه مكاناً في مجتمع يحكمه التفكير العلمي وتشكل التكنولوجيا أسلوب حياته ؟ أما في المجتمع الإسلامي ، حيث لا تزال القيم العلمية الحديثة بعيدة كل البعد عن السيطرة ، فإن المشكلة لا زالت : كيف يستطيع العلم تبرير نفسه في مجتمع تسوده قيم الإيمان الديني ؟ وبعبارة أخرى ، فعل حين أن هذا الإيمان هو الذي يحارب معركته في الغرب المسيحي ، نجد أن العلم ما زال هو الذي يسعى إلى تأكيد ذاته في العالم الإسلامي .

نماذج لمواقف معاصرة

هذه الحقيقة الأخيرة - وهي حقيقة محورية بالنسبة إلى هذا المقال - تضيء على الجدل الدائر حول هذا الموضوع ، في العالم الإسلامي ، طابعاً خاصاً . فسواء أكان هذا الجدل يهدف إلى تأييد العلم أم إلى مهاجمته ، فإنه في الحالتين يتخذ من الإيمان الديني نقطة ارتكاز له . ولتأمل أمثلة لكسل من هذين الموقفين :

حالات تأييد العلم :

١ - تنطلق كثير من هذه الحالات من الفكرة القائلة أن في النصوص القرآنية آيات كثيرة تدعو إلى البحث والتأمل وإعمال العقل . وهذه وجهة نادر يمكن أن تعد « تقديمية » ، لأنها تفتح الباب أمام البحث العلمي دون تقييد ، بحدود معينة ، وتجعل من هذا البحث استجابة لأمر الهي يدعوننا إلى الاشتغال بالعلم والتفكير في العالم ، دون أن يفرض علينا أي اتجاه معين في هذا الصدد . وهذا الموقف السديد يترك الباب مفتوحا أمام كل التطورات المحتملة في العلم .

٢ - وهناك حالات أخرى غير قليلة ، تتخذ نقطة انطلاقها من الفكرة القائلة أن القرآن يحتوي في داخله على كل علم يمكن أن يصل إليه البشر في الحاضر أو المستقبل . ذلك لأن القرآن كتاب جامع لم يفرط في شيء . ومن ثم فإن كل ما نتوصل إليه بعقولنا البشرية موجود فيه صراحة أو ضمنا . وعلى هذا الأساس ظهرت في العالم الاسلامي مدرسة كاملة تحاول ، عن طريق تفسيرات معظمها متعسف ، ان تعبد في الآيات القرآنية أحدث الكشوف العلمية والتكنولوجية ، كنظرية النسبية وصواريخ الفضاء وطاقة الذرة واللاسلكي . بل ان نظرية التطور نفسها ، التي هوجمت ولا زالت تهاجم بعنف في أوساط دينية كثيرة ، قد وجدت من يضعها في اطار اسلامي ويوفق بينها وبين فكرة الخلق ، على اساس أن هبوط آدم من الجنة جعله يبدأ رحلته في الأرض على شكل أميبا في الطين ، فبدأت بذلك قصة التطور .

ومن الجدير بالذكر أن هذه المدرسة ، التي تنتمي إليها شخصيات اسلامية مشهورة مثل الكواكبي ومحمد فريد وجدي ، وشخصيات أخرى أقل شهرة مثل عبد الرزاق نوفل ومصطفى محمود ، تدعو الى دراسة العلوم الحديثة من أجل فهم أسرار القرآن وإدراك المعاني الخفية في آياته . وهكذا يكون تأييد العلم في هذه الحالة وسيلة لغاية أخرى فحسب . ومع ذلك فقد وجد هؤلاء من يعارضهم بقوة ، من داخل المعسكر الديني نفسه ، على اساس أن القرآن ليس كتابا في الفيزياء أو البيولوجيا ، وأن العلوم دائمة التغير ولا يصبح أن يربط مصير

الكتاب السماوي بما يطرأ عليها من تحولات لا تنقطع . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن التفسير الذي يحدث بأثر رجعي ، ويعيد الالتهداء إلى النظريات العلمية ، بعد اكتشافها في آيات قرآنية ، هو في ذاته جهد عقيم ، لأنه مضطر دائماً إلى الانتظار حتى تتم الكشف بجهود البشر الفانين ، ولم يحدث في حالة واحدة أن أدى إلى كشف حقيقة علمية لم يكن البشر قد عرفوها بعد .

٣ - وهناك باحثون يؤيدون العلم الحديث ، من منطلق إسلامي ، على أساس أن هذا العلم في جوهره مدين بظهوره لذلك الازدهار العلمي الهائل الذي شهدته الحضارة الإسلامية ، والذي انتقل تأثيره إلى أوروبا منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، وإن لم تكن أوروبا ذاتها قد اعترفت بهذا التأثير إلا في وقت متأخر . ويشير هؤلاء الباحثون إلى أن منهج التفكير والعلم الإسلامي كان تجريبيًا في جوهره ، وإلى أن المسلمين رفضوا المنهج القياسي-الاستنباطي الأرسطي ، إلى حد بعيد ، في أبحاثهم العلمية . وهذا الرأي يتفق مع رأي بعض الباحثين الأوروبيين الذين يؤكدون تفوق المسلمين في المشاهدات التجريبية والرصد الدقيق والعناية بالجزئيات والتفاصيل - وهي الصفات التي تكون روح المذهب التجريبي كما تبلور في أوائل العصر الحديث على يد أقطاب العلم الطبيعي الأوروبي الأوائل .

حالات المعارضة :

١ - هناك حالات متطرفة ، ولكنها ملموسة ، لكتابات ترفض العلم الحديث بأكمله من منطلق ديني متزمت ، ولا تكتفي بأن ترى في نظرية التطور وآراء فرويد إلحاداً وهدماً للدين ، بل قد يصل بها الأمر إلى حد الاعتراض على فكرة دوران الأرض ، وانتشيك في صعود الإنسان إلى القمر ، على أساس أن هذا كله يتعارض مع النصوص الدينية .

٢ - وهناك حالات أخرى تربط بين العلم التجريبي والإلحاد ، أو بين وبين الغزو الاستعماري الغربي . وأصحاب هذا الاتجاه يلحون على ضرورة

تجيب المجتمع الاسلامي تلك النتائج الهدامة التي ترتبت على التقدم العلمي في الغرب ، وخاصة ما يتعلق منها بالانحلال الخلقي والتفكك الاجتماعي .

٣ - وهناك أخيراً من يلجأون إلى استغلال أية نقطة ضعف في العلم ، سواء في منهجه أم في بنائه ، أم في نتائجه ، من أجل تأكيد ضرورة الاقتصار على الايمان الديني الذي هو المصدر الوحيد لليقين امام حقائق علمية مهتزة وغير مؤكدة . وهذه طريقة عرفها الغرب المسيحي وما زال لها أنصارها حتى اليوم . وأوضح أمثلتها في الحضارة الغربية استغلال انهيار مبدأ الحتمية في الفيزياء ، في أوائل القرن العشرين ، من أجل اتهام العلم بأنه مبني على « اللابيقين » واللاتحدد ، ومن ثم يخلو الميدان للايمان الديني بوصفه الحقيقة الوحيدة المؤكدة . وفي العالم الاسلامي نرى بعض المفكرين يتحينون أول فرصة ضعف أو اختلال في بناء العلم من أجل مهاجمته وتأكيد وجود مصدر أسمى للمعرفة ، لا مجال فيه للخطأ أو التردد . ولكن كما أثبتت هذه الطريقة فشلها في الغرب ، فإنها لن تنجح في العالم الاسلامي بدوره ، لأن العلم إذا كان يخطئ فإنه يصحح أخطائه تباعاً ، ولأن تقدمه خلال التاريخ يهدم الأرض من تحت أقدام موجهي هذه الاعتراضات .

نظرة شاملة :

هناك حقائق أساسية عن الاسلام تجعل لمشكلة العلاقة بين العلم والايمان الديني فيه وضعاً خاصاً :

١ - فالاسلام وحي مباشر ، والقرآن هو كلمة الله الحرفية ، التي لا يتناولها تغيير ولا تبديل . وقد أدى هذا الوضع ، في اوقات التدهور الحضاري بوجه خاص ، إلى حالة من التصلب وعدم المرونة ازاء كثير من التطورات العلمية التي تتم خارج نطاق الدين ، اذ تواجه هذه التطورات بنصوص دينية تفسر تفسيراً متزمتاً ، فتكون النتيجة عناء لا داعي له بين العلم والايمان الديني . وبطبيعة الحال فإن المفكرين المستيرين كثيرون ، وهم لا يكفون عن

بذل المحاولات لمواجهة أحدث تيارات العلم بأفق واسع ، ولكن بذور التشكيك في صدق إيمانهم تظل موجودة . وفي الوقت الذي استوعب فيه الغرب أشكالاً مختلفة للعلاقة بين الله والعالم ، مثل عبادة الإله الذي يحكم العالم بالرياضيات ، أو مهندس العالم ، عند ديكارت ، أو صورة الصانع الذي لا يخطئ لساعة كبرى تظل تؤدي عملها بكفاءة وثبات ، هي الكون عند لايبتس ، فإن العالم الإسلامي لا يسمح بمثل هذا التغير في شكل العلاقة بين الله والعالم بسهولة ، ولا يُدمج هذه الصور المتغيرة التي تعمل حساباً لتطورات العلم في إطار العقيدة الدينية كما فعل هؤلاء الفلاسفة . وعلى حين أن كبار مفكري الغرب المتدينين يقبلون بسهولة الفكرة القائلة بأن عناصر كثيرة من الأفكار الدينية ينبغي أن تتغير نتيجة للمعرفة الجديدة التي جلبها العلم والتكنولوجيا ، فإن مثل هذه الأفكار مرفوضة ، من حيث المبدأ ، في معظم الأوساط الدينية الإسلامية .

٢- ومن جهة أخرى فإن الحضارة الإسلامية لا تعترف - في أغلب اتجاهاتها - بالتمييز بين الزمني والروحي أو الدنيوي والديني ، ومن ثم فإنها تجد صعوبة في قبول الطريقة التي تم بها التوفيق بين العلم والدين في الغرب المسيحي منذ عصر النهضة : فقد اتجهت جهود الأوروبيين إلى الفصل بينهما بحيث يكون لكل منهما مجاله الذي لا يتعدى على الآخر ، وعبر نيوتن العالم الإنجليزي الأشهر عن هذا الاتجاه بوضوح قاطع حين دعا إلى عدم تدخل الوحي الديني في الفلسفة (يقصد العلم) أو الآراء الفلسفية في الدين . وتلك طريقة في تحديد العلاقة بين العلم والإيمان الديني ربما كانت تتماشى مع حضارة تفصل بين الدنيا والدين فصلاً حاداً . أما الحضارة الإسلامية التي اتجهت في الأغلب إلى صلب العالم الدنيوي بصيغة روحية ، وأضفت على الحقائق الروحية طابعاً واقعياً عينياً في كثير من الأحيان ، والتي ألغت التضاد بين عالم العقيدة وعالم الحياة الواقعية ، فلم تكن تستطيع أن تقيم التعايش بين العلم والإيمان الديني عن طريق وضع حاجز قاطع بينهما . ومن هنا رأيناها تلجأ إلى طرق أخرى كجعل العلم ينبثق عن الدين ، أو إعطائه مكانة هامشية بالقياس إلى الدين

٣ - ولكن الشيء الملفت للنظر هو أنه ، إذا لم تكن المشكلة قد وجدت حلاً سليماً لها على المستوى النظري ، فإن التعايش بين مبادئ الإيمان ونتائج العلم قائم بالفعل على المستوى العلمي في كل جانب من جوانب حياة المسلمين ، بل إن أشد المتدينين تحمساً ، في أكثر المجتمعات الإسلامية تمسكاً بحرفية العقيدة ، قد يرفض العلم الأوروبي بفكره الواعي ، ولكنه يستخدم أحدث منتجاته في حياته اليومية ، دون أن يدرك ما ينطوي عليه ذلك من تناقض ، والأهم من ذلك أن عدداً غير قليل من العلماء من ذوي الحس الديني ، يجمعون بين الإيمان الحرفي وبين الممارسة العلمية الرفيعة المستوى ، لا على أساس أية محاولة فلسفية للتوفيق بين الاثنين ، بل بأن يضعوا كلا منهما ببساطة ، في « صندوق » مغلق لا يفتح على الآخر ، ولا يجدون أية غضاضة في أن يحتوي عقلهم على الصندوقين معا ، جنباً إلى جنب .

وهكذا فإن المشكلة النظرية المتعلقة بالصلة بين العلم ، في أحدث تطوراته ، وبين الإيمان الديني ، لم تجد بعد حلاً حاسماً متفقاً عليه في العالم الإسلامي المعاصر ، وما زال يشوبها قدر كبير من اختلاف الرأي ، الذي قد يصل أحياناً إلى حد اتخاذ أشد المواقف تناقضاً .

ولا يبدو أن في الامكان حل هذه المشكلة على النحو الذي يلغي نهائياً هذه المعركة المزعومة بين نشاط الانسان في ميداني المعرفة والعقيدة الدينية ، إلا إذا سادت مبادئ تجديدية في مجال الفكر الديني ، تهدف إلى القضاء على التزمّت والجمود وتسمح بقدر من المرونة الفكرية لا يدع للمجتمع الإسلامي مجالاً للتوقف عند حدود عفا عليها الزمان . وإذا كان للفكر الديني دور هام في أحداث هذا التحول المرغوب ، فإنه لا يمكن أن يتحقق مكتملاً إلا بحدوث تغييرات اجتماعية جذرية في العالم الإسلامي ، ذلك لأن التفسير السلطوي المتزمت للدين إنما هو في الأغلب انعكاس لأساليب متسلطة في إدارة شؤون المجتمع . ولا يمكن أن تتحقق المرونة والاستتابة على المستوى الفكري إلا إذا ابتعدت أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، في البلاد الإسلامية ، عن مظاهر التسلط والاستبداد .

الفصل السابع

التصنيع والقيم الاخلاقية

في العالم الإسلامي (*)

ليس هدفنا في هذا البحث هو اثبات ضرورة التصنيع بوصفه حلاً للمشكلات الاقتصادية للعالم الإسلامي ، إذ أن الزوايا الاقتصادية من هذا الموضوع قد عولجت مراراً ، وعلى أيدي مفكرين وعلماء أقرب إلى هذا الموضوع ، وأقدر على خوض تفاصيله ، من كاتب هذه السطور . بل أننا نود أن نعالج موضوع التصنيع بوصفه ضرورة أخلاقية ، بالنسبة إلى العالم الإسلامي ، ونبحث في العلاقة بين التصنيع وبين نظام القيم التقليدي في المجتمع الإسلامي ، أعني في التأثير الذي يمكن أن يمارسه التصنيع على قيمنا الموروثة ، وفي التعديلات التي تستطيع قيمنا هذه أن تدخلها على النمط الأخلاقي الذي ارتبط بالتصنيع في البلاد التي سبقتنا إليه .

إن التصنيع ، إلى جانب كونه ضرورة اقتصادية في عالمنا الإسلامي ، هو أيضاً ضرورة أخلاقية . فقد انقضى ذلك العهد الذي كان من الممكن فيه تكوين تصور تجريدي للأخلاق ، بمعزل عن الصورة المتكاملة لحياة الإنسان ، التي تضم جوانب متعددة ، من أهمها النظم الاجتماعية والاقتصادية التي يتبعها في حياته . ولم تعد هناك وسيلة تمكن الإنسان المسلم من تحقيق كرامته ، في عالم

(*) بحث مقدم إلى الملتقى العاشر للفكر الإسلامي - المجلد الرابع - الجزائر يوليو (تموز) ١٩٧٦ .

تعتمد فيه القوة المعنوية على الاخذ بأسباب القوة المادية ، سوى السير في طريق التصنيع .

ولا بد لنا من أن نعترف بأن العالم الاسلامي يتلقى من آن لآخر نصائح يوجهها إليه حكماء غربيون ، يحذرونه فيها من السير في طريق التصنيع الذي أدى بالغرب إلى فراغ معنوي قاتل ، ويزينون له نخط الحياة البسيط الذي درج أجداده على السير فيه ، بحجة أنه هو الضمان الاوحد للمحافظة على قيمه الروحية وتجنب الانحلال الذي أدى إليه التصنيع في الغرب . هؤلاء الحكماء ، حتى لو كانوا يصدرن في نصائحهم هذه عن نوايا طيبة - وكثير منهم بالفعل يروجون هذه الافكار في إطار من التعاطف مع العالم الاسلامي ، ويودون من صميم قلوبهم ألا تتكرر في هذا العالم نفس الاخطاء التي ارتكبت في الغرب - متأثرين بتلك النظرة التي أحب أن أطلق عليها اسم « النظرة التحقيقية » إلى الاسلام ، أعني : تلك النظرة التي تؤدي ، عن قصد أو بغير قصد ، إلى أن تظل البلاد الاسلامية متحفاً لأنماط عتيقة من الحياة والفكر ، يتفرج عليها الآخرون بشغف واهتمام شديد ، لأنها تمثل في نظرهم ما هو « مختلف » وما هو « غريب » ، وربما وصل بهم التعاطف إلى حد إيهام أنفسهم بأن هذا العالم العتيق الغريب هو الترياق الشافي من سموم الحضارة الصناعية الحديثة ... ولكنهم مع هذا كله لا يمكن أن يرضوا لأنفسهم بأنماط الحياة هذه بديلاً دائماً عن أسلوب الحياة الذي يعيشون في ظله . ذلك لأنك مهما أعجبت بالمتحف ، فلن ترضى لنفسك أن تقيم فيه إقامة دائمة ، بل إن أقصى ما تريده منه هو أن تزوره زيارات متقطعة فحسب .

إن الافتقار إلى التصنيع في العالم الاسلامي يؤدي ، من الوجهة الأخلاقية ، إلى احدى نتيجتين : فهو بالنسبة إلى البلاد الاسلامية الفقيرة في المواد الخام ، وفي الثروة الطبيعية ، يعني استمرار الحياة في مستوى للمعيشة لا يكفل للآدمي ضرورات الحياة المادية . وفي مثل هذا المستوى من الحياة المادية يستحيل أن نتوقع من الانسان أي نزوع إلى النمو الاخلاقي ، لأن كل تفكيره ، وكل رغبته ، ستكون متجهة إلى اشباع الضرورات الحيوية الملحة ،

عل نحولأ يترك أي مجال لتنمية الجوانب المعنوية في الانسان .

عل أن هناك بلاداً اسلامية أخرى غنية بمواردها الطبيعية ، وخاصة البترول . وهذه البلاد لا تعاني من هبوط مستوى المعيشة ، وإنما تعاني من شيء مضاد لذلك : أعني من الارتفاع الزائد في مستوى المعيشة (مع الاعتراف بوجود حالات لا مبرر لها من الفقر حتى في هذه البلاد) . هذه البلاد الاسلامية مهددة بخطر الانحلال الاخلاقي الناجم عن سهولة العيش ويسره ، وعدم اضطرار الانسان إلى بذل جهد شاق من أجل كسب الرزق ، أي بالاختصار ، عن الثروة التي تأتي بلا مجهود . ومن جهة أخرى فإن الاجيال الحاضرة في هذه البلاد الغنية تنعم بمستوى للمعيشة لم يكن يطرأ حتى بخيال الاجيال السابقة ، ولا يتوقع للاجيال المقبلة التي ستعيش في عصر ما بعد البترول أن تنعم بشيء مشابه له . وهكذا يصبح التصنيع في هذه البلاد ضرورة أخلاقية بمعنى مزدوج : فهو دواء للترف الزائد ولمختلف أنواع الانحرافات الناجمة عن اكتساب الثروة الخيالية بلا مجهود ، وهو من جهة أخرى دليل على خروج الجيل الحاضر من الدائرة الضيقة للمتعة الشخصية ، وتفكيره في مستقبل الاجيال التي ستعيش بعد أن تنتهي فترة الحلم الوردي القصير الامد ، التي تمر بها هذه البلاد في عصر البترول الحالي .

عل أن البلاد الاسلامية ، حين تنتقل إلى عصر التصنيع ، لن تكون رائدة في هذا الميدان ، ولن تخوض ميدانا لم يطره أحد ، بل ستجد أمامها تجربة طويلة ، هي تجربة الغرب ، الذي مهد لمرحلة التصنيع ، عقليا ومعنويا وعلميا منذ عصر النهضة الأوروبية ، وانتقل إليه بالفعل منذ قرنين من الزمان . ومن الضروري للعالم الاسلامي أن يدرس هذه التجربة ، التي سبقت العالم كله ، دراسة متعمقة ، ويتنبه جيدا إلى ايجابياتها وسلبياتها ، حتى يعوض التخلف الزمني الذي يفصله عن الغرب في هذا المجال .

فصحيح أن السؤال : هل نتجه إلى التصنيع أم لا ؟ هو سؤال يبدو غربيا في نظر العقلية الغربية ، التي لم تعد تضع هذا الأمر موضع التساؤل .

ولكن هذا السؤال ما زال يحتفظ بأهميته الحيوية في عالمنا الاسلامي ، ومن المؤكد أن هذه الحقيقة تعبر عن تخلف عالمنا هذا أصدق تعبير . ولكن يقابل ذلك أن خوض تجربة التصنيع في الجزء الاخير من القرن العشرين لا بد أن يكون مختلفا عن البدء بهذه التجربة ، لأول مرة في تاريخ العالم ، في القرن الثامن عشر . ولا بد أن يكون القرار الحاسم الذي اتخذته كثير من المجتمعات الاسلامية بالاتجاه إلى التصنيع ، مصحوبا بقرار آخر لا يقل عنه أهمية ، هو الافادة من تجارب الآخرين حتى لا تتكرر لدينا أخطاؤهم ، وحتى تبدأ التجربة لدينا على أساس أسلم .

إن البحث في النتائج الاخلاقية للتصنيع ، في العالم الاسلامي ، يحتاج إلى أن يعالج من زاويتين : الزاوية الأولى هي استكشاف مظاهر التغيير التي يؤدي إليها التصنيع في قيمنا التقليدية ، إذ أن هذه القيم لن تظل معزولة عن عملية التغيير الحاسمة التي لا بد أن يحدثها التصنيع في أي مجتمع يطبق فيه . أما الزاوية الثانية فهي السمات المميزة التي يمكن أن تختلف فيها الجوانب المعنوية لحياتنا بعد التصنيع عن نظيرتها في العالم الغربي - أعني التعديل الذي يمكن أن تدخله القيم الاسلامية على النمط الاخلاقي الغربي المرتبط بالتصنيع . هذان الجانبان متكاملان ، وبعد الأول منها سلبيا (لأنه يبحث في تلك العناصر التي ستقبلها حياتنا الاخلاقية نتيجة للتصنيع) على حين أن الثاني إيجابي (لأنه يبحث في الاسهام الذي مسبقه نحن إلى النمط الاخلاقي المألوف في الغرب) . ولذلك كان من الضروري أن نبحث كلا منهما على حدة ، وأن ننتهي إلى استخلاص العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين ، السليبي والايجابي ، للموضوع الذي نبحثه .

وفي اعتقادي أن أهم عناصر التحول التي يمكن أن يحدثها التصنيع في فكر العالم الاسلامي وسلوكه ، هو تأكيد مبدأ التغيير ذاته . ذلك لأن هذا الفكر قد أصبح يتسم بنزعة سكونية Statique لا تخططها العين ، تسيطر على أسلوبنا في النظر إلى العالم وطريقتنا في السلوك . والارجح أن الطريقة الشائعة في فهم الدين ، وفي تطبيق تعاليمه ، عامل من أهم العوامل التي أدت إلى هذه النتيجة . فنحن نتصور الدين على أنه مجموعة ثابتة من التعاليم ، لا على أنه

أسلوب متجدد في الحياة . ونحن نحاول في كل المناسبات أن نثبت حسن إيماننا بالرجوع إلى النصوص كلما اعترضتنا مشكلة أو اختلفنا في رأي . على أن النص الديني ، كما هو معروف ، « حَال أَوْجِه » ، وتعاليمه في بعض الأحيان تبلغ من العمومية حدا تقبل معه أشد التفسيرات تعارضا ، فضلا عن أن انتقاء نص بعينه عملية تخضع في كثير من الأحيان للاتجاه الفكري الذي كونه المرء مسبقا . ورغم هذا كله فإن « لعبة النصوص » هذه ما زالت مستمرة بيننا ، حتى في أكثر الأمور حيوية والحاحا وتأثيراً في حياة الإنسان اليومية . وليس لهذه اللعبة من نتيجة عملية سوى اصفاء طابع سكوني على تفكيرنا وسلوكنا ، وافقادنا القدرة على اكتساب المرونة التي تحتتمها الظروف المتغيرة في الحياة .

ومن المؤكد أن التصنيع سيؤدي بنا إلى أن نتخلص ، عاجلا أو آجلا ، من هذه التزعجة السكونية . فالتصنيع مرتبط ارتباطا عضويا بفكرة التحول والتغير . والمجتمعات الصناعية تؤمن بأن مستقبل الإنسان أفضل من ماضيه ، ولا تثبت بهذا الماضي تثبثا مَرَضِيَا ، كما يبدو أننا نفعل في أحيان كثيرة . وفي عصر الصناعة تتغير الأسس المادية التي تبنى عليها حياة الناس بسرعة ، ومن ثم يكون من الضروري أن تتطور أساليب تفكيرهم وسلوكهم لمواكبة هذا التغير ، حتى لا يتخلفوا عن الركب السريع التطور .

ومعنى ذلك أننا لو تصورنا أننا نستطيع الجمع بين التصنيع وبين العودة الجأمة إلى الماضي وتعلق كل آمالنا ومثلنا العليا ونماذجنا في الحياة به ، فلنأنا نكون في ذلك واهمين . وأنا لا أعني بذلك مطلقا أن التصنيع سيجعل العالم الإسلامي يتنكر لماضيه ، بل إن كل ما أعنيه هو أنه سيخلصنا من عادة يبدو أنها قد استحكمت فينا ، وأعني بها العودة الدائمة إلى نماذج ماضية من أجل حل مشكلات الحاضر ، والعجز عن رؤية التطور والتغير الساحق الذي طرأ على حياة الإنسان طوال قرون عديدة ، وتجميد الزمان عند نقطة واحدة يبدو أنها أصبحت بؤرة مركزية تدور حولها كل تصوراتنا للحاضر والمستقبل . أما النظرة المستبصرة إلى الماضي بوصفه مهادا للحاضر ، في إطار من فهم المتغيرات الأساسية التي طرأت على المجتمعات البشرية خلال تطورها ، فلن يحول دونها

التصنيع . ويكفي أن نعلم أن أرقى المجتمعات الصناعية تتعمق في فهم ماضيها ، بكل تفاصيله ، وتستخلص منه نماذج مضيئة دون أن تغفل عن حقيقة التغير الذي طرأ على حياتها ، والذي جعل من هذا الماضي مجرد فترة منتهية من تاريخها فحسب .

وكما أن التصنيع يرتبط ضرورةً بالنظرة المتغيرة والمتطورة إلى القيم الإنسانية ، فإنه يرتبط في الوقت ذاته بنظرة أرحب وأوسع نطاقاً إلى معايير الاخلاق . ففي المجتمع الاسلامي تسود نظرة إلى الاخلاق تجعل للسلوك الجنسي مكانة رئيسية . بل ان هذا السلوك ، في نظر الانسان العادي ، يكاد يكون مرادفاً للأخلاق . فالاخلاق الصحيحة تعني ، قبل كل شيء ، العفة الجنسية ، والنموذج الاكمل للانسان هو الذي يتقي الله في شؤون الجنس قبل غيرها . وكثير من رجال الدين الاسلامي حين يعددون مظاهر الانحلال في المجتمعات الحديثة ، يركزون حديثهم على الاختلاط بين الجنسين ، وعلى ملابس المرأة ، وعلى الاعمال الفنية الخليعة ، بوصفها أساس الشرور التي يعاني منها الانسان .

على أن الانتقال إلى التصنيع يستتبع حتماً توسيع نظرتنا إلى الاخلاق بحيث لا يقل اهتمامنا بالجانب الاجتماعي العام من سلوك الانسان عن اهتمامنا بسلوكه الشخصي . ذلك لأن التصنيع يولد علاقات معقدة متشابكة بين البشر ، ويتيح فرصاً لا حُدَّ لها لاستغلال الانسان للانسان ، ويترتب على ذلك ازدياد تدريجي في أهمية الاخلاق التي تنظم « السلوك العام » للانسان ، في علاقته بالمجتمع ككل . ومن هنا فإن على رجل الدين أن يتخذ مواقف واضحة في أمور مثل استغلال النفوذ ، والمضاربة ، والتهرب من الضرائب ، وجمع الثروات الفاحشة بلا مجهود ، وعليه أن يعطي هذه المسائل حجمها الذي تستحقه بالقياس إلى السلوك الشخصي الذي يبدو أن التركيز ينصب عليه في الوقت الحاضر .

واغلب الظن أن الاهتمام بالجانب الشخصي من سلوك الانسان كان مرتبطاً بوقت كانت فيه العلاقات الاجتماعية ايسر بكثير مما هي عليه الآن ،

وبنظام من القيم الثابتة التي كان يفرضها على الناس عرف سائد . وهكذا كان كل خروج شخصي عن هذه القيم ، في مثل هذا المجتمع البسيط المستقر ، يشكل مخالفة صارخة ينبغي ادانتها بكل قوة ، أما حين تتعقد الحياة نتيجة للدخول في عصر التصنيع ، فإن الجانب الاجتماعي العام للسلوك يكتسب أهمية متزايدة بالقياس إلى الجانب الشخصي ، مما يحتم توسيع نطاق القواعد الأخلاقية ، بحيث تغطي هذا الجانب ، وتبدي به اهتماما يتناسب مع أهميته المتزايدة في الحياة الحديثة . وهكذا فإن أبسط ما يُتَظَر من رجل الدين المسلم هو أن يدين صاحب العمل المستغل على نحو لا يقل عن إدانته للزاني ، وأن يكافح التاجر الذي يضارب في أقوات الناس بقوة لا تقل عن مكافحته لملايس المرأة القصيرة ، وأن يهاجم نظم الحكم الدكتاتورية الاستبدادية بعنف لا يقل عن ذلك الذي يهاجم به المناظر المكشوفة في أفلام السينما .

ومع ذلك فنحن في أغلب الأحيان نفتقر إلى رجل الدين الذي يقول كلمته صريحة مدوية في هذه الموضوعات ، والذي يتسع مفهوم الأخلاق عنده ، بحيث يشمل السلوك العام مثلما يشمل السلوك الخاص . صحيح أن هناك حالات فردية ، واجتهادات خاصة ، يقوم بها أفراد قلائل هنا وهناك ، ولكن يندر أن تستثار حماسة المجموع العام من رجال الدين في بلد إسلامي في حادثة ذات أصداء اجتماعية عامة ، كقضية اختلاس ، أو تهريب ، أو سرقة للمال العام ، بقدر ما تستثيرها الحوادث ذات الطابع الفردي ، التي تدخل في إطار المفهوم التقليدي الضيق للأخلاق . وهذا نقص ينبغي تلافيه إذا شاء العالم الإسلامي أن يواجه عصر التصنيع بما فيه من علاقات اجتماعية عامة شديدة التعقيد .

عل أن أهم النتائج الأخلاقية التي يؤدي إليها التصنيع حين يطبق في مجتمع إسلامي متمسك بروح الدين ، هي إزالة التعارض الظاهري بين القيم الدينية والقيم الاشتراكية . وما يدعو إلى الأسف ، أن هذا الموضوع قد تعرض لتشويهات لا حدود لها ، وتدخلت فيه المصالح الذاتية إلى حد أصبح من الصعب معه مناقشته بطريقة موضوعية نزيهة ، فضلا عن أن الجدل الدائر حوله

يثير من الانفعالات أكثر مما يثير من الافكار . وهذه الأسباب كلها أصبح هذا ، في السنوات الاخيرة بوجه خاص ، موضوعا شائكا . وسأحاول فيما يلي أن أبين أن هذا الحرج لا ضرورة له ، وأن الرأي الصحيح في المشكلة واضح لا غموض فيه .

إن من الأمور المؤسفة أن يتصور كثير من المسلمين المتحمسين أن الطريق الاشتراكي في التصنيع متعارض مع الدين ، وبذلك يعملون - عن وعي أو بغير وعي - على دعم الاتجاه الرأسمالي ، حتى بعد كل ما أثبتته تجارب البلاد الرأسمالية من أخطاء . صحيح أن الحجة التي تقال في هذا الصدد هي أننا لا نريد مبادئ مستوردة سواء أكانت اشتراكية أم رأسمالية ، وكل ما نريده هو الأخذ بالنظام الاسلامي الأصيل . ولكن هذه الحجة ، التي تبدو في ظاهرها مقنعة ، تنتهي آخر الأمر إلى اختيار بين المذهبين العصريين : إذ أن عمومية الاحكام الدينية تترك مجالا واسعا للاجتهاد في التفسير ، ولا بد أن يتحدد اتجاه كل مفكر في التفسير بالمؤثرات العصرية التي أسهمت في تكوين نظريته العامة إلى الأمور ، بحيث يميل ذلك الذي تأثر أصلا بالافكار الاشتراكية إلى الأخذ بالتفسير الاشتراكي ، والعكس بالعكس . وفضلا عن ذلك فإن المواقف التي نواجهها في عالمنا المعاصر تبلغ من التعقيد حدا يكاد يستحيل معه الاهتداء إلى كل الاجابات التفصيلية في النصوص الدينية ، ومن هنا كان من الضروري الاستعانة بالتجارب الحديثة التي مرت بها أمم أخرى من أجل سد هذه الثغرات ، وفي كلتا الحالتين لا يكون هناك مفر من الرجوع آخر الأمر إلى الايديولوجيات الكبرى المعاصرة ، بحيث يؤدي العداء للاشتراكية على نحو آلي إلى خدمة الرأسمالية .

ولما كان المجال الذي يقتصر عليه هذا البحث هو مجال القيم ، فلا بد لنا من التعرض لموضوع العلاقة بين القيم الاسلامية ونظام القيم الذي تدعو إليه كل من الرأسمالية والاشتراكية ، حتى يتبين لنا مدى خطأ الموقف الذي يشيع اتخاذه ازاء هذه الايديولوجيات في عالمنا الاسلامي .

إن النظام الرأسمالي مبني أساساً على قيم فردية . وعلى الرغم من المظهر البراق الذي يتخلده هذا النظام ، حين يؤكد أنه هو المدافع حقا عن الحرية الفردية ، وعن حق الفرد في أن يتحرر من تدخل الدولة في شؤونه ، وحقه في الكلام والتعبير الحر عن الرأي ، إلى آخر هذه الحريات الليبرالية المعروفة ، التي يتخذ منها المدافعون عن النظام الرأسمالي محورا لدعايتهم ، على الرغم من هذا كله ، فإن الحرية التي يدافع عنها هذا النظام هي في واقع الأمر حرية استغلال القوي للضعيف ، وكل ما عدا ذلك من حريات تظل ذات طابع شكلي ما دامت غير متحققة في إطار من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص .

هذه النزعة الفردية ، التي لا ينكرها دعاة الرأسمالية أنفسهم ، بل يجدون فيها مدعاة للزهو ، تتعارض بغير شك مع القيم الإسلامية تعارفاً أساسياً . فروح الدين الإسلامي تتجه إلى تأكيد الأخوة والتضامن والتعاون بين الناس ، وتأتي أن يوضع القوي في مركز يسمح له باستغلال الضعيف ، ثم يزعم أن هذا الضعيف كل الحرية في أن يعترض كما يشاء . وما كانت رسالة الأديان ، في حقيقتها وفي جوهرها الباطن ، إلا سعياً إلى إقرار نظام جديد للحياة ، يحل فيه الأخاء بين البشر محل التطاحن والمنافسة القاتلة ، التي لا يمكن تصور النظام الرأسمالي بدونها .

ولا بد أن كل مثقف قد استمع في وقت أو آخر إلى أحد دعاة الرأسمالية وهو يهاجم الاشتراكية لأنها لا تعترف « بحافز الربح » وربما أدى عدم اعترافها هذا إلى اخفاق التجربة الاشتراكية ذاتها ، كما يبدو أنه حدث في بعض الحالات . ولو أمعنا الفكر في دلالة هذا المبدأ - أعني مبدأ « حافز الربح » - لا دركنا مدى الخطأ الذي يقع فيه من يرددون عبارات محفوظة عن تعارض القيم الاشتراكية والإسلام ، أو يتصورون - دون أن يجرأوا على التصريح بما في نفوسهم - أن الرأسمالية هي حامية حما الأديان ، وضمنها الإسلام .

ذلك لأن الرأسمالية حين تؤكد أن ما يحرك الإنسان إلى العمل والانتاج

هو رغبته في الربح ، وأن انكار هذا الحافز يؤدي إلى هبوط الانتاج كما وكيفا ، وإلى اخفاق المجتمع في بلوغ أهدافه ، إنما تبني موقفها هذا على أساس أن الانسان مخلوق أناني ، مادي ، لا يتحرك إلى العمل إلا من أجل اشباع حاجاته وأطماعه الخاصة فحسب . وإنه لمن المؤسف حقا أن الواقع يثبت صحة هذا التصور في أحيان كثيرة ، ومن هنا كانت الرأسمالية أكثر واقعية في هذه الناحية . غير أن هذا النوع من الواقعية يرتكز على قبول الانسان ، بكل عيوبه ، على ما هو عليه . وكل مذهب يتسم بقدر من السمو المعنوي لا يمكن أن يقبل الانسان على ما هو عليه ، فالفلسفات الرفيعة كانت كلها تدعو إلى اصلاح الانسان . والاديان كلها إنما هي رفض للانسان في واقعه التلقائي اللاأخلاقي ، ومحاولة لخلق انسان يتجاوز في سلوكه مستوى السعي المباشر إلى المنفعة والتحرك بفعل الحوافز المادية . وحتى لو أخفق هذا السعي بحكم الواقع الغاشم ، فإن الاديان ، والاسلام بوجه خاص ، ترسم لنا صورة لعالم آخر تتحقق فيه المثل العليا للإنسانية على النحو الذي يبلغ بها ذلك الكمال الذي تعجز عن بلوغه في عالم الفناء الذي نعيش فيه .

وإذن ، فالنظرة التي تسود في النظام الرأسمالي تتضمن تأكيداً للطبيعة « المادية » للانسان ، وانكاراً لجوانبه الروحية . ومن هنا كان من التناقض ، يل من النفاق الصريح ، أن تقف الرأسمالية مدافعة عن الروحانية ، وتتهم خصومها بالمادية ، مع أن النظرة المادية إلى الانسان جزء لا يتجزأ من المبدأ الاساسي الذي ترتكز عليه ، وهو مبدأ « المشروع الخاص » و« حافز الربح » . ومن المؤسف حقا أن تتردد هذه الحجج نفسها على ألسنة كثير من المدافعين عن النظرة الاسلامية إلى الحياة ، فيقدمون الرأسمالية كما لو كانت أقرب إلى روحانية الاديان من الاشتراكية .

والواقع أن مهاجمي الاشتراكية ، دفاعاً عن الدين ، يعطون الشكل أهمية تفوق المضمون ، ومن المؤكد أن كثيراً من الاشتراكيين قد صدرت عنهم تصريحات تتضمن هجوماً على الاديان . ولكن مضمون المذهب ذاته يحقق أسمى ما تهدف إليه رسالات الاديان . فالاعتقاد أن الانسان ينبغي أن يبتذل

جهده في العمل لصالح المجموع ، لا لصالح فرد معين ، ولا من أجل الكسب الشخصي ، يمثل قيمة اخلاقية رفيعة تتمشى مع كل ما تدعو إليه العقائد من قيم . والسعي إلى الغناء استغلال الانسان للانسان ، وإلى تذويب الفوارق بين الطبقات أو العائتها ، لا يمكن أن يكون متعارضاً مع عقيدة لا تجعل لعربي فضلاً على أعجمي إلا بالتقوى ، والدعوة إلى تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ، حق يحقق أفضل امكانياته وتكتمل مقومات انسانيته ، لا يمكن أن تتناقض مع عقيدة ترى أن الانسان كيان متكامل ، وإن للروح مطالبها مثلها أن للجسم حاجاته ورغباته .

هذا هو جوهر القيم الاشتراكية ، ومضمونها الفعلي ، وهو متفق مع الجوهر الحقيقي للاسلام اتفاقاً أساسياً . أما للتصريحات التي كانت تهاجم الأديان في الاشتراكية ، فقد صدرت عن مفكرين غربيين لا يتبادر إلى ذهنهم حين يتحدثون عن الدين إلا عقيدتهم الخاصة . والأمر المؤكد هو أن الصراع الطويل بين المسيحية والعلم ، الذي دام ما يقرب من ثلاثة قرون بعد عصر النهضة الأوروبية ، والموقف السلبي الذي وقفته الكنيسة في أوروبا من انجازات العقل العلمي الحديث ، كان له تأثيره البالغ في تصريحات الاشتراكيين المعادية للأديان ، غير أن هذا شيء عملي لا شأن للعالم الاسلامي به ، ولا ينبغي على المفكر المسلم أن يشغل نفسه بصراع كهذا ، ويتجاهل في شيله نواحي الالتقاء الأساسية بين الاسلام والاشتراكية ، وكل مظاهر التضاد بين الاسلام والرأسمالية .

وهكذا ، فإن ما يستطيع الاسلام أن يسهم به ، لكي يتخلص من الآفات التي شابت عملية التصنيع في الغرب ، هو أن يمزج بين القيم الاسلامية الاصلية وقيم الفكر الاشتراكي ، ويدعو إلى مجتمع تسوده المبادئ ، لا الرغبة في الكسب المادي ، ويقوم على التراحم والتعاون ، لا على التزاحم ونسحق الخصوم في المنافسة « الحرة » ، ولما قبلنا على التصنيع بهذه الروح واستطعنا أن نجتمع بين تجارب الفكر الاشتراكي والقيم الاسلامية الاصلية ، لاستطعنا أن

نتخلص من مظاهر الانحلال والتفكك التي ارتبطت بالاتجاه إلى التصنيع في الغرب .

ذلك لأن هذا الانحلال إنما هو الترجمة الاخلاقية للمبادئ الرأسمالية نفسها ، فمبدأ الحرية الفردية والمنافسة في العمل والسعي إلى الربح ، حين يطبق على العلاقات الاسرية، يتحول إلى تفكك للأسرة وتباعد بين أفرادها الذين يستهدف كل منهم تحقيق رغباته الخاصة دون اهتمام بهدف مشترك يعلو على الأفراد ، وهذه مساوئ لا يمكن أن تصيب مجتمعاً يسعى إلى التصنيع وهو حريص على قيمه الدينية الرفيعة ، متمسك في الوقت ذاته بمبادئ الايثار الاشتراكية .

على أن الأخذ بهذه القيم لن يعصمنا فقط من مظاهر الانحلال التي تفشت في مجتمعات الغرب اللاهثة وراء السيطرة والربح ، بل سيعصمنا أيضاً من مظاهر الانحلال المضادة ، التي تنتشر في مجتمعاتنا الاسلامية الحالية ، إما بسبب الفقر ونقص الانتاجية وما يولده ذلك في النفوس من يأس يبعث على الانحراف ، وإما بسبب الثراء السهل غير المصحوب بالعمل والجهد . وفي كل هذه الحالات لن يكون لنا مستقبل يتناسب مع ماضينا الذي طالما تفاخرنا به إلا إذا قررنا أن ندخل مرحلة التصنيع من أوسع أبوابها ، واضعين نصب أعيننا أننا قبل كل شيء مجتمع ذو قيم اسلامية أصيلة ، وأن هذه القيم تجد أقرب تعبير عنها - بالنسبة إلى العصر الذي نعيش فيه - في التجارب الاشتراكية التي تمكنت من تحقيق نظرة متكاملة إلى الانسان ، تستجيب لمطالبه المادية والمعنوية معا على نحو متكامل .

الفصل الثامن

الفلسفة والدين

في العالم العربي المعاصر

لو تأملنا نوع المشكلات التي كانت الفلسفة تعالجها خلال أم فترات تاريخها ، وقارناه بالموضوعات الرئيسية للعقيدة الدينية ، لبدا لنا أن الخلاف الطويل الأمد بين الفلسفة والدين لم يكن له داع على الإطلاق . ذلك لأن الفلسفة ظلت تبدي اهتماماً أساسياً بالبحث في أصل الكون ونشأته ، والغاية التي يتجه إليها ، وفي مركز الإنسان أو موقعه من العالم ، وفي الحياة الأخلاقية وسبل تحقيقها ، وفي مركز الإنسان ومآله ، وهل سيفنى بعد الموت أم يبقى . وهذه المشكلات تكون في الوقت ذاته محور العقيدة (في الأديان السماوية على الأقل) . ومن ثم فإن ميدان اهتمام الفلسفة ، في صورتها التقليدية على الأقل ، لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين . وهنا يحق للمرء أن يتساءل : لماذا إذن كان هذا التاريخ الطويل من المضاء وفقدان الثقة بين الطرفين ؟ ولماذا ظل الاعتقاد راسخاً لدى الكثيرين بأن بين الفلسفة والدين منافسة لا ترحم ، وبأن عقل الإنسان أو روحه لا يتسع للثنتين معاً ، فإما أحدهما وإما الآخر ؟

إن قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد ، لم يكن للسار فيها واضحاً مستقيماً ، بل كان يسير في معظم الأحيان في خطوط شديدة التمرج والألتواء . وليس من مهمتنا في هذا البحث أن نتبع هذه العلاقة في تفصيلاتها المعقدة ، وإنما يكفي أن نشير إلى أن السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين ، طوال تاريخ الحضارة الإنسانية ، لم يكن نوع الأفكار التي ينادي بها كلا الطرفين ، وإنما طريقة التفكير لدى كل منهما ، إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون ، بل كان خلافاً في المنهج . ويتلخص هذا الخلاف في أن منهج

التفكير الفلسفي تقدي ، على حين أن منهج التفكير الديني إيماني . إن الفلسفة تناقش كافة المسلمات ، ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق ، على حين أن مبدأ « التسليم » ذاته أساسي في الإيمان الديني ، وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء الى قبول المعتقد بلا مناقشة ، بل بغير أن تطرأ علي باله أصلاً فكرة المناقشة . وعلى حين أن التناقض ، هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة ، فإن الإيمان الديني لا يبحث أصلاً عن التناقض ، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين الى حيد القول إن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقض ، ويرى في قبول المتناقض والممتنع أبلغ دليل على رسوخ الإيمان .

إن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق الى نهايته ، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق . بل إن اللفظ المعبر عن الإيمان هو نفسه المعبر عن التصديق في كثير من اللغات (الإنجليزية belief والفرنسية Croyance والألمانية Glaube الخ ..) وإذا كان بعض المفكرين قد سموا الى دعم الإيمان ، ومعتقداته الأساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم ، الخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية ، فإن هؤلاء كانوا ، في هذه المسألة بالذات ، أقرب الى الفلاسفة منهم الى رجال الدين . وفضلاً عن ذلك فإن أمثال هذه البراهين لم تكن ، في الأغلب ، تسير في الطريق العقلي من بدايتها الى نهايتها ، بل كانت بدورها تركز في مراحلها الحاسمة ، على قبول مسلمات دينية معينة ، ثم تكبل هذه المسلمات بالاستدلال العقلي .

وهكذا فإن الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا تركز على أرض صلبة : ذلك لأن الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء ، على حين أن رجل الدين ، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة ، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة ، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية . وحين يصير الفيلسوف على أن يخضع كل المعتقدات لاختبار العقل ، فهو في كثير من الأحيان لا يفعل ذلك لأنه يسعى إلى هدمها ، وإنما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة فحسب . ولو وصلت هذه المناقشة الى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك ، وكل ما في الأمر أنه سيكون عندئذ قد وصل الى هذه المعتقدات لأنه « إقتنع » بها ، لا لأنه « سلم » بها . ومن جهة أخرى فإن رجل الدين حين يصير على أن المنطق لا مكان له في عقيدته ، فإنه لا يفعل ذلك كراهية في المنطق ، بل أنه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقي ، ويطبقها ، في مجالات أخرى عديدة غير المجال الديني ، وكل ما في الأمر أنه يتمسك بالمعنى الأصلي للإيمان من حيث

هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق أو التحقيق .

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج أساسية تشير الى فوارق هامة بين المجالين :
فالفلسفة (فيما عدا إستثناءات قليلة) تغلب جانب العقل ، على حين أن الدين يغلب
جانب العاطفة والشعور الوجداني . والفلسفة إنسانية المصدر ، بينما الدين (في حالة
العقائد السماوية على الأقل) وحي إلهي .

ولعل أهم هذه النتائج جسيماً هو أن الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة الواحدة
ال مطلقة . فمعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنهم هم الذين يملكون « الحقيقة » وحق لو
اعترفوا بالعقائد الأخرى فإنهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدهم ، كان ينبغي أن يختفى
وينتهي دوره في اللحظة التي تظهر فيها « الحقيقة » في صورتها النهائية المكتملة . أي أن
أقصى ما تفعله العقيدة المتساعمة هو أن تعد غيرها من العقائد صورة ناقصة للوحي الذي
اكتمل فيها هي ، أما في بقية الحالات فإننا لا نجد إلا انكاراً تاماً للعقائد الأخرى ،
وتأكيداً بأن كل ما عداها هو عقائد « دخيلة » زُيفت بشكل أو آخر .

على أننا لا نود أن نستطرد طويلاً في هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة
بين الفلسفة والدين . ذلك لأن هدفنا هو بحث هذه العلاقة في سياق العالم العربي
المعاصر على وجه التحديد . وهنا ينبغي أن نشير الى مسألة على جانب عظيم من
الأهمية ، هي أن أي بحث كهذا لن يستطيع ، عملياً ، أن يتحدث عن موقف « الدين في
ذاته » من الفلسفة ، بل سيتحتم عليه أن يكتفى في بحثه بمعالجة مواقف معينة تجاه
الدين ، يتخذها المسلمون المعاصرون ، ذلك لأن الاتجاهات تشعب الى حد هائل ، في
العالم الإسلامي المعاصر ، بين التفسيرات التي يصل اختلافها الى حد التضاد في كثير من
الأحيان . والأهم من ذلك أن كلاً من هذه التفسيرات يقدم نفسه إلينا على أنه هو وحده
الصحيح ، بحيث لا يقول أصحابه أبداً إنهم يتحدثون عن اجتهادهم الخاص في فهم مسائل
إسلامية معينة ، بل يؤكدون أنهم يتحدثون عن « الإسلام في ذاته » ، وفن وجهة نظر
الدين - بالمعنى العام لهذه الكلمة - في تلك المسائل . ونظراً الى التضاد الشديد بين هذه
الاجتهادات فلا بد للباحث الجاد أن يعترف بالأمر الواقع ، وهو أن ما يقوم بتحليله لا
يمكن أن يكون موقف « الدين في ذاته » (إذ أنه لو ادعى ذلك لما كان يقدم إلينا في
الواقع سوى « إجتهد » آخر يضيفه الى الاجتهادات المتباينة الكثيرة الموجودة بالفعل) ،
وإنما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين ، أو طريقتهم الخاصة في تفسيره . وغنى
عن البيان أنه سيجد عندئذ كثرة من المواقف وطرق التفسير ، وسيكون عليه أن يعمل

حساباً لهذا التعدد . ولكن المهم في الأمر أننا لو وجهنا إنتقادات الى الموقف الاسلامي المعاصر إزاء الفلسفة ، فينبغي أن يكون واضحاً منذ البداية أن هذه الإنتقادات ليست موجهة الى الاسلام في ذاته ، وإنما هي موجهة الى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم .

الحوار بين الدين والفلسفة :

هل هناك حوار حقيقي بين الدين والفلسفة في مجتمعاتنا المعاصرة ؟ في رأي أن الشروط الأساسية لهذا الحوار غير قائمة ، ومن ثم فإن الوصف الأصدق للعلاقة بين هذين الطرفين - في ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة هو « المواجهة » وليس الحوار .

إن الشرط الأول للحوار هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ في الفرص على الأقل ، ولكن هذا الشرط مفقود في حالة الفلسفة والدين . فالفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء ، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتقدمه وترى في ذلك إثراء لها . أما الدين فإن إرتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به الى أن يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة ، أو بدعة على أقل تقدير . إن مناقشة الأسس والمبادئ الأولى جوهرية في الفلسفة ، وهي مصدر غناها الفكري ، على حين أن هذه المناقشة مستحيلة في الدين ، إذ أن ما يمكن أن يناقش فيه ليس إلا الفروع لا الأصول ، وحق الفروع قد لا تقبل مناقشتها في عصور التزمّت والانغلاق الفكري . وهكذا فإن معارضة أية نظرية فلسفية هي تعميق لها ، على حين أن معارضة عقيدة أساسية قد يعد « كفراً » ، ومن ثم تمنع ممارسة هذه المعارضة بكافة ضروب التحريم المعنوي ، والتجريم المادي ، وإذا كانت أوروبا في القرون الوسطى قد مارست هذا الحظر بكل قوة ، ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمي للكنيسة ، فإن مجتمعاتنا العربي المعاصر لا يعدم أمثلة قريبة الشبه بهذه ، يمارس بعضها بسلطة الدولة الرسمية ، والبعض الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة ، تحكم بسهولة بتكفير من لا يتفق معها في تفسيرها الخاص للدين ، ومن ثم تحمل دمه . وليست هذه بالطبع هي الصورة الكاملة ، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة هو وحده كاف لإفقاد الحوار شرطه الأساسي ، وأعني به التكافؤ .

فإذا يكون شكل الحوار بين الفلسفة والدين ، في ظل أوضاع كهذه ؟ لقد أدت هذه الأوضاع الى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة وعلى أرضها

هى . فهى لا تستطيع أن تنظر الى هذه المسائل على أنها تؤلف نسيجاً فكرياً قابلاً للنقد ، سواء فى أسسه الأولى أم فى نتائجها . وهى تبدأ مقدماً بافتراض أن أية مناقشة تدور حول هذه المسائل الدينية لا يمكن أن تسفر عن رفض أى مبدأ أساسى فيها ، ومن ثم تدور المناقشة فى حدود ضيقة تختلف كثيراً عن تلك التى اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة .

وإذا كان عدم التكافؤ هذا وإفتقار أسلوب الحوار ومنهجه الى أرض مشتركة بين الطرفين ، إذا كان ذلك ظاهرة عامة تسرى على كافة المراحل التى مرت بها العلاقة بين الفلسفة والدين ، فإن المرحلة المعاصرة من هذه العلاقة تتم بسمه أخرى ينبغى ألا يتجاهلها أى باحث على نزيه لهذا الموضوع ، وأعنى بها عنصر الخوف . فقد تدهور مستوى التسامح الفكرى فى عالمنا العربى ، خلال القرن الأخير ، تدهوراً ملحوظاً ، وهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطاً حاداً ، فى السنوات الأخيرة بوجه خاص ، وأصبحت كثير من الموضوعات التى كانت تناقش بساحة وسعة أفق فى أوائل هذا القرن ، بل فى القرون الأولى للعصر الإسلامى ، أصبحت من المنوعات والمحظورات ، وتحول هذا القرن ، الذى إصطلحننا على أن نسميه بعصر النهضة العربية - تحول الى عصر كهوة وإرتداد وتخلف شديد ، ولا تبدو فى حياتنا الراهنة أية بادرة تدل على أننا سنتخلص قريباً من ضيق الأفق هذا ، بل إن كل الدلائل تدل على أنه سيشتد الى أن يصبح إنسداداً تاماً لأفقنا العقلى . ولست هنا فى معرض تعليل هذه الظاهرة الشديدة التعقيد ، وإن كنت أستطيع أن أقول بوجه عام إن التسلط السياسى والإستبداد فى الحكم كان من الضرورى أن ينعكس على فكرنا فى صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية ، وإنكاش متزايد لقدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية ، يوازى بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا .

وعلى أية حال فإن فكرة السلطة هذه تنعكس على حياتنا الفكرية بصورة واضحة إذ نجد فى العقود الأخيرة إتجاهاً متزايداً الى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية . ومن الواضح أن منهج الإستشهاد بالنصوص يعكس فى داخله إتجاهاً الى التخويف ، ومن ثم فإنّه هو نفسه - فى جانب من جوانبه - يمثل نوعاً خاصاً من ممارسة الإرهاب ، إذ أن الفكرة الكامنة من وراءه هى : « هذا ما يقوله النص ، فإما أن تقبله كما هو ، وتقبل بالتالى وجهة نظرنا ، وإما أن تتحدى النص ، إن كنت تملك الشجاعة ، عليك بعبد ذلك أن تتحمل العواقب ! » وغنى عن البيان أن هذا ليس على الإطلاق أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفى أن يشارك فيه لأن عملية التخويف الكامنة من

ورائه تمنع هذا الفكر ، منذ البداية ، من ممارسة فاعليته .

فا الذى يفعله الفكر لكى يتخلص من موقف كهنا ؟ إنه يتحايل على هذا الموقف بأن يلجأ ، هو بدوره ، الى الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة ، أى أنه يصبح طرفاً فيما أحب أن أطلق عليه اسم « لعبة النصوص » . فإذا كان هناك من يستشهدون بالنصوص من أجل تأييد وجهة نظر مضادة للفكر الفلسفى ومؤكدة للسلطة القطعية الجازمة ، فلماذا لا يستشهد أهل الفلسفة بالنصوص أيضاً لكى يؤيدوا وجهة النظر المتساعمة ، الواسعة الأفق ؟ وبطبيعة الحال فإن فى النصوص متسعاً لشق الآراء المتعارضة ، وذلك إذا عملنا حساباً للاختلاف المائل فى السياقات التى وردت فيها هذه النصوص ، وإذا استخدمنا براعتنا فى تأويلها بالطريقة التى تدعم وجهة نظرنا . وهكذا نستطيع ، ياتزاع النص من سياقه ، وباستخدام التعدد المائل للنصوص ، وبالالتجاء الى ذكائك فى التأويل ، أن تستخلص من النصوص تأييداً لأية وجهة نظر تشاء . والمهم فى الأمر أن الفكر الفلسفى ، حين يجد نفسه مضطراً الى التخلي عن طريقته الخاصة فى البحث ، وأعنى بها طريقة مناقشة المسائل ، مهما كانت أساسية ، يلجأ الى ممارسة فاعليته بشروط الطرف الآخر ، وعلى أرض الطرف الآخر ، فلا يعود مرتكزاً على المنطق الداخلى لحججه العقلية ، وإنما يجادل فى المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية ذاتها ، مع تأويلها عقلياً (كما كان يفعل ابن رشد مثلاً منذ قرون عديدة) على النحو الذى يدعم وجهة نظره .

ومع الاعتراف بأن هذا الأسلوب قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة فى ظروف كهذه للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات جارفة من التيارات التى تهدف الى إلغاء العقل والاعتقاد المطلق على التقليد والاتباع ، فلا بد لنا أن نشير الى أن هذه الطريقة فى المعالجة يشوبها ، من وجهة النظر الفلسفية الخالصة ، عيبان أساسيان :

أولهما : إن الفكر الفلسفى حين يلجأ الى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف بأنه ألقى سلاح العقل والمنطق ، أعنى أنه اتخذ موقف المهزوم الذى سلم مقدماً بأنه خسر أهم أرض يرتكز عليها . فهو حين يفترض أن النص لا يقبل المناقشة ، وحين يدعم موقفه الخاص من خلال نصوص يواجه بها تلك النصوص الأخرى التى يلجأ إليها الطرف الآخر ، يكون قد سلم مقدماً بأن النص هو المرجع غير القابل للمناقشة العقلية ، وهو الذى يمثل حقيقة مطلقة تتجاوز المنطق والعقل ، وهو تسليم ينطوى ضمناً على اعتراف بأن العقل النقدى قد توقف عن ممارسة عمله .

أما العيب الثاني ، الذى يرتبط بالأول ويرتّب عليه ، فهو أن هناك تناقضاً داخلياً فى المحاولة ذاتها : أعنى فى أن تلجأ الى سلطة النص لى تستخلص منها موقفاً عقلانياً يسمح بالمناقشة المنطقية المفتوحة . ذلك لأن هذه المناقشة المنطقية ، إذا شاءت أن تكون متسقة مع ذاتها ، ينبغى أن تكون (من الوجهة النظرية على الأقل) قادرة على التصدى للنص ذاته ، بحيث لا تكون هناك حدود لقدرتها على النقد والتقويم . ومن هنا فإن المرء لا يستطيع منطقياً ، أن يتخذ فى آن واحد موقف الاعتراف بسلطة مطلقة ، ويحاول استخلاص موقف نقدى عقلانى من داخل هذه السلطة . فالتناقض واضح لأن السلطة تقيض العقل النقدى ، واستخلاص أحد الطرفين من الآخر ممتنع عقلياً .

وإذا كنا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من أمثال محمد خلف الله ومحمد عمارة وخالد محمد خالد ، الخ ..) لا يناقشون الأمور فى أيامنا هذه إلا إتباع هذا الأسلوب ، فليس معنى ذلك أننا نوجه إليهم اللوم على منهجهم هذا ، إذ أنه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة - فى ظروفنا الراهنة - للتخفيف من غلواء المد الاتباعى بشئ من العقلانية ، وكل ما فى الأمر أننا حين نناقش الموضوع مناقشة فلسفية نظرية ، نجد لزماً علينا أن نشير الى الصعوبات الداخلية لهذا الموقف ، بغض النظر عن الاعتبارات العملية الواقعية .

واستكمالاً لهذه المناقشة النظرية ، نستطيع أن نقول إن من الممكن تصور مواقف أخرى ، مغايرة تماماً ، تتخذها الفلسفة إزاء النص الدينى ، وهى مواقف اتخذتها الفلسفة بالفعل فى بعض مراحل الحضارة الغربية ، ويكفيها أن تشير إليها بوصفها ممكنات نظرية فحسب ، بغض النظر عن كونها مقبولة أو غير مقبولة فى مجتمعنا .

أ - ففى كثير من الفلسفات الدينية الغربية التى بدأت مع حركة النقد التاريخى للنصوص ، كان ينظر الى النص الدينى على أنه نسبي زمنياً ، أى على أنه موجه الى عصر معين . كما أصبحت فكرة النسبية تسرى على النطاق الذى يطبق عليه النص الدينى ، فيقال إن مهمته هى الإرشاد الأخلاقى والمعنوى للإنسان ، ومن ثم فإنه يقدم توجيهات ومبادئ إنسانية عامة ، أما التفاصيل المتعلقة بالشئون الدنيوية فتترك لعقل الإنسان وتجربته .

ب - بل إن بعض الفلسفات الغربية (أوجست كونت مثلاً) ذهبت أبعد من ذلك ، فنظرت الى المرحلة الدينية بأسرها على أنها مرحلة أولية من مراحل الفكر

البشرى ، ومن ثم فلا بد من تجاوزها . وبالفعل فإن عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بحيث لا تعود لها أهمية إلا من حيث أنها تمثل مرحلة تاريخية غابرة فحسب .

هاتان ، كما قلت ، حالتان ممكنتان نظرياً ، وهما تمثلان موقفاً للفلسفة إزاء سلطة النص الدينى يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذى يتخذه الفكر العربى المعاصر من هذه المسألة . وبالطبع كانت الظروف الخاصة لتطور العلاقة بين الفكر الفلسفى والعقيدة الدينية فى الغرب هى التى أتاحت لبعض فلاسفة الغرب اتخاذ مواقف كهذه ، ولكن ما يهنا فى هذه الإشارة هى أن هناك - على المستوى النظرى - إمكانات أخرى للعلاقة بين الفكر الفلسفى والنص الدينى تختلف كل الاختلاف عما هو سائد فى عالمنا العربى المعاصر .

وهكذا فإن الشكل الذى تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين ، فى مجتمعنا الحالى ، لائمه الاعتبارات العقلية وحدها ، بل أن هناك عناصر أخرى تتدخل فى تحديد شكل هذه العلاقة ، أهمها - إذا شئنا أن نطلق على الظواهر أسماها الصحيحة - الخوف ، الذى يضى على الحوار سماته الخاصة المميزة . فأحد الطرفين ، وهو الفلسفة ، لا يستطيع أبداً أن يمضى فى ممارسة عمله إلى المدى الذى وصلت إليه الفلسفة فى المجتمعات التى تحررت من الخوف منذ أمد بعيد ، ومن ثم يظل جهده فى هذا الميدان محدوداً ، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة ، بل يمكن القول إن دخول الفكر الفلسفى العربى المعاصر فى « لعبة النصوص » - وهو أمر أصبح عظيم الشيوع فى هذه الأيام - هو ذاته أوضح مظاهر الخوف فى الفكر الفلسفى .

وبعبارة أخرى ، فحق لو جاز لنا أن نطلق اسم « الحوار » على المناقشات الفكرية للمسائل الدينية فى مجتمعنا المعاصر ، فلا بد أن نكون على وعى بأن هذا حوار يستطيع فيه أحد الطرفين ، وهو الطرف الدينى ، أن يعبر عن وجهة نظره كما يشاء ، على حين أن الطرف الآخر مغلول بألف قيد وقيد ، ووجود هذه القيود يفرض عليه أن يلجأ أحياناً إلى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة ، بل قد يرغب على اللجوء إلى الخداع .

وهناك نتيجة هامة تترتب على عدم التكافؤ فى الحوار بين الفلسفة والدين . ففى الفكر الغربى الحديث كان الموقف الفلسفى العام هو الذى يؤثر فى تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدد مواقف المفكرين منها . بل إن تصور الألوهية ، وهو التصور الأساسى فى

المقيدة الدينية ، قد تشكل في أوروبا الحديثة وفقاً لتطورات الفكر الفلسفي . ففي مطلع العصر الحديث ، حين سادت النظرة الرياضية الى العالم في الفلسفة ، تحدث الفلاسفة عن الله بوصفه « منظم الكون هندسياً » وانتشرت فكرة « الإله المهندس Le Dieu géomètre » على نطاق واسع . وبالمثل فإن شيوع النظرة الميكانيكية الى الكون ، وانبهار العقل الفلسفي بالدور الذي تلعبه الآلات الميكانيكية (وخاصة الساعة) من حيث أنها تمثل الطريقة التي يسير بها العالم ، قد أدى الى تطبيق نموذج « الساعة » على تصور الألوهية ، وعلاقة الله بالعالم . ومن هنا رأينا عدداً من الفلاسفة (لينيتس وجولينكس Geulincx مثلاً) يلجأون الى تشبيه « الساعة » في تصور العلاقة بين الله والعالم ، وينظرون الى الله على أنه « صانع الساعات » الذي لا تخطيء صنعته ، والذي ضبط حركة العالم منذ البدء . كأنه ساعة محكمة - بأدق الطرق الممكنة ، ومضى العالم في مساره بعد ذلك بإحكام وانضباط . أما إذا انتقلنا إلى الفكر الغربي القريب العهد ، فسوف نجد تطورات هائلة تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء النظريات العلمية الهامة ، كنظرية التطور ، والتحليل النفسي والنسبية ، وسوف نجد مراجعة مستمرة لمفاهيم الألوهية والخلود والبحث ، إلخ ، في ضوء التغيرات التي يجلبها التطور العلمي والفلسفي .

ومن المهم جداً أن نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استحقافاً بالدين أو استهانة به . فقد كان معظم أولئك الذين عدلوا المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق ، ولم يكونوا يرون في تعديلاتهم هذه انتقاصاً من الإيمان ، بل كانوا يرون فيها تثبيتاً وتعميقاً للمقيدة الدينية .

هذا النوع من التعديل في المفاهيم الدينية الرئيسية يستحيل تصوره في مجتمعا ، بل إن محاولة كهذه تسدان بشدة وتعرض صاحبها - ونحن في الثلث الأخير من القرن العشرين - لأخطار معنوية ومادية شديدة . بل إن ما يحدث في مجتمعا هو العكس ، أعني أن نظرتنا الى المفاهيم الدينية - وهي نظرة سكونية ثابتة - هي التي تؤثر الى حد بعيد في موقفنا من المسائل الفلسفية والعلمية وفي قبولنا أو رفضنا لأي اتجاه جديد في هذه الميادين . وحسبنا أن نضرب لذلك بعض الأمثلة ذات الدلالة الواضحة :

فن المؤكد أن العوامل الدينية هي التي تقصر جانباً كبيراً من المكانة التي أحرزتها الفلسفة المثالية ، والسمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة للمادية ، وكذلك الوضعية ، لدى الكثيرين من مفكرينا ومن المشتغلين بالفلسفة في بلادنا . ذلك لأن المثالية ترتبط في أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية ، وبالمثل العليا ، ومن ثم بتلك القيم التي تسمى العقائد

الساوية الى تأكيدها ، على حين أن المادية ترتبط بالسمى وراء « الماديات » ، والتحلل الخلقى - أما الوضعية فتشير في أذهان الكثيرين فكرة « القوانين الوضعية » ، أعني التشريعات التي يضعها البشر في مقابل التشريعات الالهية المنصوص عليها في الدين ، ومن المؤسف أن هذه كلها ارتباطات باطلة ، لا تصمد أمام التحليل الفلسفي المتعمق ، ولكن المجال لا يتسع هنا لإثبات هذا البطلان ، الذي أصبح راسخاً في أذهان الكثيرين ، حتى من المتخصصين في الفلسفة . وحسبنا الآن أن نقرر وجود هذا الارتباط في الأذهان ، وأن نستخلص دلالاته وهي أن العامل الديني هو الذي يحدد موقف الكثيرين إزاء المذاهب الفلسفية المختلفة ، بحيث لا يصدر عن حكمهم على هذه المذاهب تبعاً لمنطقها الداخلي ، بقدر ما يخضعونه لاعتبارات ايمانية وأخلاقية قد لا تكون لها في الواقع صلة حقيقية بتلك المذاهب . وهذا يمثل الموقف العكسي بالقياس الى ما رأيناه في الفكر الأوروبي الحديث ، الذي يكون فيه الموقف الفلسفي هو المتحكم في تشكيل كثير من المفاهيم الدينية وتحديد طبيعتها .

تحليل لمظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين :

علي أن هذا الوضع غير المتكافئ للعلاقة بين الدين والفلسفة في عالمنا العربي المعاصر ، لا ينبغي أن يحول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الأساسية التي يأخذها هذا البحث على عاتقه ، وأعني بها تحديد معالم هذه العلاقة وإبراز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين في كل جانب من جوانبها . وبطبيعة الحال فإن هذه المحاولة ستم ، في بحثنا هذا ، من منظور فلسفي ، أي أنها استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر باحث في الفلسفة ، وهذا لا يمنع من أن يكون لرجل الدين في هذا الموضوع نفسه ، رأي مختلف كل الاختلاف ، ومن جهة أخرى فلا بد أن يتذكر القارئ ، طوال مراحل هذا البحث ، ما قلناه في البداية من أن المقصود بالدين هنا هو تفسير المسلمين المعاصرين للدين ، أما وجهة نظر « الدين في ذاته » فنحن لا ندعى لأنفسنا معرفتها ، ومن المشكوك فيه أن يكون في ذهن أولئك الذين يزعمون امتلاكها شيء أكثر من تفسيرهم المنبثق عن نظرتهم الخاصة الى الدين وإلى وظيفته في حياة الانسان .

أولاً : أول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والمنطق ، على النحو الذي أشرنا إليه عندما تحدثنا من قبل عن الفوارق بين منهجي الفلسفة والتفكير الديني . ولا شك أن التضاد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في مجتمعاتنا المعاصرة يظهر بأوضح صورة في موقف كل منها من المنهج العلمي الذي يسير وفق منطق صارم دقيق .

فالفلسفة لا تشكك في هذا المنهج العلمي ، بل انها تقبله وتعمل على تحليله وكشف أسسه النظرية . بل أنها ربما أسهمت بإضافات هامة تساعد العلماء أنقسمهم على إدراك الطريق الذى يسلكونه بوضوح . أما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هي تلك التى تتقبل هذا المنهج ، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفاً قلقاً من أساليب التفكير العلمى ، يهدف فى نهاية الأمر الى إثبات أن علم الإنسان قليل ، مهما اتسع ، وعقله هش هزيل ، مهما اكتشف واخترع ، ومن ثم فإن الوحي - الذى يضعونه فى مقابل الاستدلال العقلى والعلمى - هو المصدر الحقيقى للمعرفة .

هذا الهجوم على العلم ، وعلى المنهج العلمى ، يتخذ أشكالاً متعددة :

أ - التشكيك فى مبدأ التفكير المنطقى ذاته ، وهو المبدأ الذى يرتكز عليه كل منهج علمى ، على أساس أنه يؤدى الى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الإيمان . وهنا نجد أن هذا الهجوم ليس إلا إحياء للشعار القديم المشهور « من تمنطق تزندق » .

فما هو بالضبط المضمون الذى ينطوى عليه هذا الشعار ؟ ينبغى أن نلاحظ أن هذا الشعار لا يتحدث فى الواقع عن محتوين فكريين ، هما المنطق والزندقة ، يؤدى أحدهما الى الآخر . ذلك لأن المنطق ، وعمليات التفكير المنطقى التى ينطوى عليها كل استدلال علمى ، والتى يعبر عنها لفظ « تمنطق » ليس مجموعة من التعاليم أو النظريات التى تقال بشأن العالم والانسان ، الخ ، وإنما المنطق - كما أدرك العقل الإنسانى منذ القدم - أداة ، أو طريقة معينة فى التفكير ، أساسها الحجة العقلية والاستدلال السليم الذى يفضى الى الاقتناع ، وهكذا فإن ما يؤدى الى الزندقة ، وفقاً لهذا الشعار ، ليس مجموعة من الآراء أو النظريات التى ينادى بها أهل الفلسفة أو العلم ، الذين يستخدمون المنطق ، وإنما هو « منهج » التفكير العقلى المنطقى الذى يسببون وفقاً له . فالشعار يقول فى الواقع إنك إذا استخدمت عقلك وفكرت تفكيراً منطقياً متمسكاً ، أوصلك هذا الى الزندقة .

وفى عن البيان أن الشعار ، بصورته هذه ، لا يخدم قضية القائلين به على الإطلاق . ففي الوقت الذى يهدفون فيه الى الدفاع عن الدين ، نراهم يصورون الدين وكأنه يهتز ويضعف بمجرد أن يبدأ المرء فى استخدام عقله والاستدلال على النتائج من المقدمات بطريقة متسقة متمسكة . وهم بذلك يجعلون بناء الدين هشاً الى حد أنه لا يستد قوته وسيطرته على النفوس إلا من إبتعاد العقل عنه ، ووقوف التفكير المنطقى بفزل عن حصن الإيمان المتين - أما لو اقترب العقل من الوحي أو حاول التفكير المنطقى

مهاجمة قلعة الإيمان ، فإنها سرعان ما تستسلم . هذا إذن موقف يضر بقضية الإيمان إضراراً بالغا ، وهو يتغرض بالطبع - كما لاحظ الكثيرون - مع نصوص دينية كثيرة تدعو الى التفكير والتدبر وإعمال العقل ، بل يتعارض مع ممارسات كثير من الفقهاء الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية فآلقوا بذلك ضوءاً ساطعاً على الكثير منها . والواقع إن هذا الشعار ، على الرغم من أنه ينتمي الى عصر غابر ، ما زال كامناً من وراء نظرة كثير من تقاد الفكر العلمى باسم الدين : فالعقل الانساني في نظرهم متغير زائل ، وقدرتنا على إكتساب المعرفة هزيلة ، وحقائقنا العلمية تعطينا احساساً بالثقة الكاذبة في انفسنا ، وكأنا قادرون على الاحاطة بكل شيء علمياً . وفي هذا كله يخدمنا العلم الحديث ويدفعنا ، دون أن نشعر ، بعيداً عن طريق الإيمان . ولكن ، يكفيننا أن نشير الى أنه ، مثلما أدى اختلاق معركة بين التفكير المنطقي والإيمان الى عكس الهدف المقصود منه ، فكذلك لابد أن يؤدي التقابل المصطنع بين عقل الانسان وهو يسمى الى المعرفة العلمية وعقل الانسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية الى موقف لا يخدم قضية العلم ولا قضية الإيمان .

ب - أما الشكل الثاني الذي يتخذه الهجوم على الفكر العلمى في مجتمعاتنا فهو التوسع في تفسير النصوص الدينية الى الحد الذى يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية . وهذا ، كما نعلم ، إتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون أنفسهم الى المعسكر الدينى بحماسة شديدة ، ويدافع كل منهم عن شكل من أشكال « التفسير العصرى للقرآن » ، يستمد فيه حقائق ومفاهيم ونظريات علمية ، فى أصل الكون وفى الفيزياء وفى علم الأحياء ، بل وفى علوم الفضاء ، من النصوص الدينية .

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة قد تراجعت منذ وقت طويل عن الخوض فى هذا الميدان . فمن الجائز أنه كان هناك تداخل ، وأحياناً تنافس ، بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية فى العصور القديمة ، ولكن منذ اللحظة التى أصبح فيها للعلم منهجه المستقل ، وأخذ فيه نجاح العلم ، بفضل منهجه هذا ، يظهر للمعان بصورة لا تقبل الجدل - منذ هذه اللحظة توقفت الفلسفة عن التنافس مع العلم فى هذا الميدان ، فلم تعد تدعى مثلاً (كما كانت تفعل فى العصور القديمة) أنها قادرة على تقديم تفسيراً لأصل الكون أو مبادئه الأولى ، وتركت هذا الميدان كلية للعلم . وحتى فى الحالات التى يبدو فيها أن الفيلسوف قد تخطى الحد المقبول ، واقتحم أرض العلم بغير مبرر ، كما فى حالة إتجاء ديكارت الى النهج الاستنباطى من أجل كشف قوانين طبيعية ، أو استنباط

هيجل للعلم الطبيعي بالعقل المجرد - يظل الفيلسوف في هذه الميادين « تابعاً للعالم » ، لأن أقصى ما يفعله هو أن يستنبط بالعقل الخالص ما سبق أن توصل اليه العالم بمناهجه التجريبية أو الرياضية الخاصة .

ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب إذا قال إن الفلسفة تخلت للعلم عن البحث في الكونيات والطبيعات منذ بداية العصر الحديث ، وكفت نفسها بذلك مؤنة الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأى حال من الأحوال .

أما أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية ، ممن يضعون أنفسهم في معسكر المدافعين عن الدين ، فإنهم يصرون على إحياء منافسة ما كان ينبغى لها أن تظهر أصلاً في عصر العلم . فعلى الرغم من ادعائهم « العصرية » ، فإن جوهر قضيتهم ، والمسند الأساسى الذى يسمون الى تحقيقه ، يتنى فى الواقع الى عصور سحيقة ، كان الانسان يتصور فيها أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية ، فى جملتها وتفاصيلها ، بوسائل أخرى غير العلم .

جـ - وأخيراً ، فإن الهجوم على العلم يتخذ شكلاً ثالثاً لا نعتقد أنه ، بدوره ، قادر على الصمود فى وجه التحليل الفلسفى . فالعلم يوصف بأنه « مادى » وقد أصبح تعبير « العلم الغربى المادى » من التعبيرات الواسعة الانتشار فى أدبيات الكتاب الإسلاميين المعاصرين ، فضلاً عن ترديده بلا انقطاع فى الأحاديث والخطب وعلى المنابر . والتعبير يقال ، بالطبع ، بمعنى مذموم ، دون أن يبذل أحد ممن يستخدمونه أى مجهود لكى يفكر فى مدى صحة استخدامه على هذا النحو ، ونتيجة ذلك هى أن العلم ، بمنهجه هذا الذى يحلله الفكر الفلسفى ويشارك فى بنائه ، مرفوض من وجهة النظر الدينية لأنه يرتبط « بالماديات » ، ولا يوصلنا آخر الأمر إلا الى بعض المكاسب التى تمس حياة الانسان « المادية » ، ولكنها لا ترتقى بروحه ولا تغنيه على أن يعيش حياة تقية طاهرة . وهو أيضاً علم يتعلق « بالقشور » ، مما تعددت انتصاراته وامتنعت إنجازاته ، لأن العالم المادى ، الذى تنحصر فيه تلك الانجازات ، عالم زائل ، ومن ثم فإن من يبحث عما هو دائم وباق ينبغى أن يولى وجهه بعيداً عن العلم .

هذه ، كما قلت ، مجموعة من الآراء التى تشجع على نطاق واسع فى نظرة كثير من المفكرين الدينيين الى العلم ، وإلى الفكر الفلسفى الذى يسانده ويرتبط به ، ولا يتسع للمقام هاهنا لتقديم تفنيد مفصل لهذه الآراء ، بل يكفي أن نشير الى أنها تركز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية ، أو الأحكام المبسرة التى تطلق بتسرع وبلا روية . ذلك لأن العلم أعظم انتصار لروح الانسان على المادة . وحين يفهم العقل الانسانى الطبيعة

ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها ، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادى . أما
الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحجة العزوف عنها والترفع عليها ، فإنه يبقى
الانسان فى حالة من الجهل المقيم ، والخضوع الدائم لتقلبات العالم الطبيعى ، ومن ثم فإنه
هو الذى يؤدى بالفعل الى أسوأ أنواع المادية . إن انتصار الانسان على الطبيعة ليس على
الإطلاق إعلاء للمادة . بل هو أعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والمعنوية فى
الانسان . وإذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم قد اقترنت ، فى
الحضارة الغربية بالذات ، بالتوسع الاستعمارى والاستخدام اللا إنسانى لأدوات الحرب
والقتل والدمار ، وإذا كانت هذه الحضارة قد اشتهرت كثيراً من انتصاراتها العلمية
والتطبيقية على حساب انسانية الشعوب الأخرى واستقلالها وزخائها ، فمن الواجب أن
نحذر من الربط الدائم بين الأمرين . ذلك لأنه لا مبرر على الإطلاق للاعتقاد بأن العلم
لا بد أن يؤدى الى تطوير أسلحة الحرب الفتاكة ، وإلى استعمار الشعوب الأخرى
واستغلالها . فقد تم هذا الربط فى الحضارة الغربية فى إطار ظروف معينة ، ومن الم شروع
تماماً أن نتصور مساراً آخر للتقدم يكون العلم فيه مسخراً لخدمة البشرية كلها ، لا لخدمة
شعوب على حساب غيرها . والمهم أن هذا الارتباط عارض ، مهما بدا قوياً فى عصر
السيطرة الغربية الذى امتد طوال القرون الأربعة الأخيرة . والشئ الأصيل حقاً هو أن
قدرة الانسان على تلجيم الطبيعة المادية وكبح جماحها بالعقل ، وإعلاء حكم التفكير
المنظم على الاضطراب والفوضى الظاهرية للطبيعة ، هو انتصار هائل للروح على المادة ،
وليس على الإطلاق « علماً مادياً » كما يردد بعض الدعاة بلا فهم .

فإذا أضفنا الى ذلك ما يفترضه البحث العلمى من جهد عقلى صارم ، ومن نزعات
أخلاقية رفيعة تعين الباحث على تحمل مشاق عمله ، وما يبعثه الكشف من متعة
معنوية وروحية هائلة فى نفوس العلماء - اتضح لنا مدى زيف العبارات السطحية التى
تداولها الألسن وتضل بها عقول أجيال كاملة .

وخلاصة القول إن الهجوم على المنهج العلمى ، الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب
الاقناع والبرهان العقلى كما طورته الفلسفة على مر العصور ، يتخذ أشكالاً متعددة ،
ولكنها جميعاً لا تتركز على أساس سليم . وهذا الهجوم يمثل نقطة جوهرية من نقاط
الاختلاف والافتراق فى العلاقة بين الفلسفة والدين فى مجتمعنا العربى المعاصر .

ثانياً: لقد أشرنا من قبل الى أن فكرة الحقيقة الواحدة ، المطلقة ، تمثل جانباً
أساسياً من جوانب الاختلاف بين الفكر الفلسفى وبين الطريقة التى يعرض بها الفكر .

الدينى . والواقع أن فكرة الحقيقة المطلقة لا تتخذ شكلاً واحداً ، وإنما يضيق نطاقها تدريجياً ، ويضيق معها نطاق التسامح واتساع الأفق فى عقول معتنقيها . وفى وسعنا أن نتتبع مراحل هذا الاتجاه التدريجى الى التضييق من نطاق الحقيقة الواحدة ، وما يترتب عليه من نمو متدرج للتعصب والتسلط الفكرى وضيق الأفق العقلى .

فى البدء كانت الحقيقة الواحدة المطلقة هى الدين بوجه عام ، من حيث هو مستمد من مصدر إلهى ، فى مقابل حقائق المعرفة المستمدة من مصادر بشرية متعددة ومتغيرة . وكان من الطبيعى أن تتخذ هذه الحقيقة المطلقة شكل دين معين ، بحيث يقال عن الأديان الأخرى إنها مراحل أو خطوات على طريق الوصول الى حقيقة هذا الدين الواحد ، وهنا يظل التسامح سائداً على وجه العموم ، فى نظرة الدين الواحد الى غيره من الأديان ، ويمثل ذلك بوجه خاص حين ينظر الاسلام الى أصحاب الأديان الأخرى على أنهم من « أهل الكتاب » ، ولكن كل دين آخر كانت له حقيقته المطلقة فى إطاره الخاص ، وكان ينظر الى غيره على نحو مشابه ، أى على أنه غير مكتمل بالقياس إليه .

ثم يزداد ضيق « الحقيقة المطلقة » ، فإذا بها المذهب الخاص الذى تعتنقه جماعة معينة ، كالسنة مثلاً فى مقابل الشيعة (أو الكاثوليك فى مقابل البروتستانت) . ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره ، فقد كان من الطبيعى أن يضيق نطاق التسامح فى ظل هذه النظرة وأن تشهد المجتمعات التى تأخذ بها ، من آن لآخر ، مظاهر للاضطهاد كانت تصل أحياناً الى حد قيام حروب وارتكاب مذابح .

وأخيراً ، تزداد الحقيقة المطلقة ضيقاً ، فتصبح هى تفسير جماعة أو فرقة معينة لهذا المذهب ، بحيث أن كل من يفسرونه على نحو آخر يخرجون عن نطاق الحقيقة المطلقة ، ومن ثم فهم « كافرون » . هكذا أمكن ظهور جماعة مثل « التكفير والمجرة » ، يدل اسمها ذاته على أن الحقيقة المطلقة عندها هى فهمها الخاص للدين ، وكل ما عداها ، حتى فى إطار عقيدتها نفسها ، بطلان وكفر . وأمكن ظهور تنظيم « الجهاد » الذى لا يكتفى بتوسيع نطاق التكفير الى أبعد حد ، بل ينفذ العقوبة على من يتصفون فى رأيه بهذه الصفة ، فيصبح دمهم مستباحاً وقتلهم حلالاً .

وهكذا كان نطاق « الحقيقة المطلقة » يزداد ضيقاً بالتدريج ، وكلما ضاق ، ازدادت حدة تأثم الخارجين عن هذه الحقيقة المطلقة واتسع نطاق هؤلاء الخارجين . فبينما

كان التأثيم في البدء يلحق بمن ليست له عقيدة على الإطلاق ، أصبح يمتد الى كل من لا ينتمى الى عقيدة معينة بالذات (اليهودية مثلاً) ، ثم اتسع النطاق فأصبح يشتمل على كل من لا ينتمى الى مذهب بعينه داخل عقيدة معينة (من ليس كاثوليكياً مثلاً) . ثم جاء من يوسعون نطاق التأثيم الى حد أن يصفوا بالكفر جميع البشر ، حتى أبناء عقيدتهم ، إن لم يكونوا يشاركونهم تفسيرهم الخاص للدين (التكفير والمهجرة) . وخلال ذلك كانت قسوة الحكم على أولئك الخارجين عن « الحقيقة المطلقة » تزداد بصورة واضحة . فأصحاب العقائد الأخرى يدعون ، مثلاً ، الى الإسلام ، ولكنهم إذا تمسكوا بعقيدتهم يظلون « من أهل الكتاب » . ولكن أصحاب المذاهب الدينية المخالفة لمذهب معين « خارقون ومارقون » ، وربما « ضالون » . أما حين تضيق « الحقيقة المطلقة » فتصبح هي التفسير أو الفهم الخاص للدين عند جماعة معينة ، فإن من لا يأخذون بهذا التفسير يستباح قتلهم بضمير مستريح .

إنه قانون دموى ، يتناسب فيه مدى انطباق « الحقيقة المطلقة » تناسباً عكسياً مع نطاق « التجريم والتكفير » ، بحيث انه كلما ضاق المجال الذي تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة ، ازداد عدد من يوصفون بالمروق والكفر ، وازدادت في الوقت ذاته قسوة أصحاب « الحقيقة المطلقة » عليهم . وغنى عن البيان أن هذا القانون إنما هو النتيجة المباشرة لتناسب عكسي آخر بين الفكر النقدي التحرر وبين الفكر الخاضع لسلطة لا تناقش . ولست أزم أن هذا قانون شامل ، لأن تطور الروح الدينية كان في حالات كثيرة يتجنب التطرف في الاتجاهين معاً ، ولكن كل من يرصد ظاهرة التعصب الديني لا يملك أن يتجاهل هذا القانون .

وفي ضوء هذه الظاهرة ، فإن المقارنة بين الوضع السائد في ميدان الفكر الديني وحالة الفكر السياسي في عالمنا العربي تفرض نفسها بوضوح . ذلك لأن الانتقال المتدرج الذي أشرنا إليه منذ قليل يظهر بصورة مطابقة في ميدان السياسة ، حيث توجد أيضاً ، في نظم الحكم الاستبدادية ، حقيقة مطلقة يضيق نطاقها بالتدريج ، ويتسع بالتالي ، تدريجياً ، نطاق « الخونة والسلاء » الخارجين عليها . فبعد انقلاب عسكري يحدث في بلد ما ، تكون « الثورة » هي الحقيقة المطلقة ، ويوصف كل ماعداها بالفساد أو انعدام الوطنية أو ماشئت من الأوصاف السلبية . ثم تأتي ، بعد تقلبات عديدة ، « ثورة تصحيح » (توازي ظهور مذهب معين داخل العقيدة الدينية) ، فتصبح هي مقياس الوطنية الأوحده ، وهي الحقيقة المطلقة ، ثم يضيق نطاق هذه الحقيقة فيصبح

منحصر في فكر الحاكم وحده ، وربما ازدادت ضيقاً في بعض الحالات فأصبحت هي فكر الحاكم في مرحلة معينة بالذات* . ومع هذا التضيق المتدرج تزداد شدة التنكيل بالخارجين عن هذه الحقيقة الواحدة ، ويتسع نطاق الذين ينبغي ، في نظر الحاكم ، أن يحرموا من جنته .

هذا التوازي بين ضيق الأفق في التفسير الديني وبين ازدياد الاستبداد السياسي هو بلا شك أمر ملفت للنظر . وليس من مهمتنا هاهنا أن ندخل في الجدل الدائر بين مدارس فكرية مختلفة حول مسألة : أيها هو الأصل . فهناك من يقولون إن رسوخ تفسيرات ضيقة الأفق للدين هو الذي أدى إلى الاستبداد السياسي ، وهناك من يرون ، على عكس ذلك ، أن الأصل هو الاستبداد السياسي ، وهو الذي ينعكس على المجال الديني في صورة تفسيرات لا تعرف التسامح ، إن الموضوع شديد التعقيد ، ويحتاج إلى دراسة مستفيضة لا مجال لها في بحثنا هذا . وحسبنا أن نقرر حقيقة الارتباط الوثيق ، والتوازي الواضح ، بين ما يحدث في المجالين . ومن الواجب أن تنبه إلى أن هذا الارتباط لا يعني ، في كل الأحوال ، تحالفاً بين الاثنين ، ففي كثير من الأحيان يحدث تصادم شديد العنف بين الجامعات الدينية الشديدة التطرف وأنظمة الحكم الشديدة الاستبداد ، وتحول العلاقة بينها إلى حرب شبه سافرة ، يروح ضحاياها الكثيرون من كلا الجانبين . ومع ذلك فإن الجو الذي يفرخ الاتجاهين معاً هو جو واحد ، والظروف التي ينتعشان فيها واحدة ، أما الاقتتال بينهما فما هو إلا مظهر لذلك الصراع الذي يبلغ أشده ، في كثير من الأحيان ، بين أكثر الاتجاهات تشابهاً (كما هو الحال ، مثلاً ، في الصراع الدموي بين النازية والصهيونية) . إن زوال حكم العقل ، وانعدام النقد والمناقشة ، وتأكيد السلطة المطلقة ، هو قاسم مشترك بين التطرف الديني والاستبداد السياسي ، وكلاهما يساند وجود الآخر ويدعمه حق لو حاربه وقاتله .

وعلى العكس من ذلك فإن التطرف الديني لا يظهر عندما ينتشر المد الديمقراطي المستنير . ويتجلى ذلك بوضوح في تلك الفترات القصيرة التي استتمت فيها بعض البلاد العربية بفترات من الديمقراطية النسبية ، إذ لم يكن للجماعات المتطرفة دينياً أي كيانات

* كان هناك مثلاً حاكم عربي يرى في إحدى المراحل أن المفاوضات المباشرة مع إسرائيل استلام وخيانة ، وأن تطبيع العلاقات معها ليس من شأن الجيل الحالي وقد تصل إليه الأجيال المقبلة ، وكانت تلك هي « الحقيقة المطلقة » كما يطبقها في ممارساته . ولكنه في مرحلة لاحقة ، لم تختلف ظروفها كثيراً عن السابقة ، أصبح يمارس بنفسه التفاوض المباشر ، ويطبق التطبيع . والأمر من ذلك أن هذه الممارسات أصبحت هي « الحقيقة المطلقة » التي يحكم من خلالها على الآخرين بالوطنية أو الخيانة .

حقيقى فى تلك الفترات ، ولم تستطع أن تستقطب الشباب إليها ، كما أصبحت تفعل فى العقد الأخير . وهذا أمر طبيعى ، أن الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل وانكاش السلطة المطلقة . وعملية الاختيار الحر بين اتجاهات سياسية واجتماعية متعددة ، تفترض قدراً لا بأس به من العقلانية يسمح بالمقارنة بين هذه الاتجاهات والتفضيل بينها ، بعد أن يكون كل منها قد شرح برنامجه بوضوح وفى مثل هذا الجو يذبل التطرف من تلقاء ذاته ، دون حاجة الى القمع أو الى خوض معارك دموية .

وفى اعتقادى أن هذا هو السبب الحقيقى للعداء بين الحركات الدينية المتطرفة وبين الديمقراطية . فكثيراً ما تقرأ فى أدبيات هذه الحركات كلاماً عن الأصل « الغربى » لكلمة الديمقراطية ، وكيف أنها فكرة « مستوردة » انبثقت أصلاً عن المجتمع اليونانى وارتبطت بنمو الحضارة الغربية ولا تصلح لظروف مجتمعاتنا العربى الاسلامى ، إلخ .. ولكن هذه فى اعتقادى هى الحجج الظاهرة ، وهى على أية حال حجج واهية يسهل الرد عليها . ولكن السبب الحقيقى للعداء بين التطرف الدينى وبين الديمقراطية هو فى رأينا أن هذه الأخيرة ، بما تفترضه من عقلانية ومن روح نقدية ترتكز على المناقشة الحرة ، تهدم - بلا معركة - الأرض التى يرتكز عليها التطرف الدينى ، وتزيل من عقول الناس مفهوم « السلطة المطلقة التى لاتناقش » الذى هو المسألة الأولى لكافة الاتجاهات المتطرفة .

ولو شئت أن ألخص العلاقة بين الفكر الدينى المتطرف من جهة وبين الديمقراطية والاستبداد السياسى من جهة أخرى ، لقلت أن الديمقراطية لا تحارب هذا الفكر المتطرف ، وإنما تزيل أسباب وجوده . فالتطرف الدينى لا يضطهد فى النظام الديمقراطى . بل أنه ، ببساطة ، لا يجد التربة الصالحة للظهور . أما الاستبداد السياسى فإنه يعطى التطرف كل مقومات وجوده ، ويهيئ له المناخ الذى يسمح له بالإزدهار ، ولكنه سرعان ما يقمعه بعنف إذا تجاوز حدوداً معينة - وهو لابد أن يتجاوز هذه الحدود لأن التطرف لا يمكن حصره أو رسم « خط أحمر » لا يصح له أن يتعداه . وهكذا فإن الاستبداد يدخل مع التطرف فى علاقة شديدة التعقيد : إذ أنه ينفعه ويضره فى آن معاً ، وينمشه ثم يخنقه فى حركة جدلية مأساوية لا مفر منها . ومع ذلك فإنك لو سألت المتطرف الدينى : أيتها عدوك الأكبر : الحاكم المستبد الذى يفتح لك الأبواب ثم يقمعه ، أم الحاكم الديمقراطى الذى لا يضطهدك ولكنه لا يعطيك فرصة الظهور ، لكان جوابه ، الذى أثبتته أحداث التاريخ ، هو أن العدو الحقيقى الآخر ؟

ولو تساءلنا عن موقع الفلسفة من هذا الصراع ، وعن الوضع الذى تزدهر فيه لكان

الجواب واضحاً : فالفلسفة ، بوصفها جدلاً يرتكز على الحجة والبرهان ، هي ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية . وهي لاتعيش طويلاً في جو الاستبداد السياسي أو السلطة الدينية المطلقة . إنها تدبّل إذ ما ساد الاعتقاد بأن هناك من هو معصوم من الخطأ ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم ، أو لمذهب أو تيار معين . إن الديمقراطية ، إذا ما فهمت بمعناها الصحيح ، هي المبدأ السياسي الذي يساعد جموع الشعب على أن تقول « لا » في الوقت المناسب ، وعلى أن تناقش وتعرض ولا تقبل مسلمات مطلقة . وتلك كلها مقومات أساسية للفكر الفلسفي . أما تلك الاتجاهات التي ترتكز على الطاعة المطلقة ، سواء أكانت سياسية أم دينية متطرفة ، فإنها تولد في الناس أبعد الصفات عن الطبع الفلسفي الأصيل .

ولكن النظرة الواقعية الى الأمور تقنعنا بأن مجتمعا العربي المعاصر يزداد تباعداً ، يوماً بعد يوم ، عن ذلك المناخ الذي يسمح بالعقلانية ، والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفي . إن جو الأمية المتفشية ، التي لم تبدل طوال القرن العشرين أية محاولة جادة لاستئصالها في أي بلد عربي ، برغم كل ما مررنا به من « ثورات » وتصحيحات للثورات ثم تصحيحات للتصحيحات ... وكذلك جو الجهل والارهاب والتسلط المطلق ، والمزائم التي تتوالى في الميادين العسكرية والسياسية ، والاخفاق البذريع في حل المشكلة الاقتصادية ، كل هذه العوامل تحدد بوضوح نوع الاتجاه الهابط الذي لابد أن يسير فيه تفكيرنا ، ولكن ، عندما يتحدث الناس - داخل بلادنا وخارجها - عن « صحوة إسلامية » فإن الأمر يبدو عجيراً حقاً : هل من المعقول أن نكون متدهورين في كافة الميادين ، ثم تظهر لدينا على أوسع نطاق ، صحوة ويقظة ونهضة في ميدان واحد دون غيره ؟ هل هذه صورة يمكن تخيلها لمجتمع يعاني المزائم على كل صعيد ، ومع ذلك تنتصر دعوة التقدم والنهوض عنده على صعيد الفكر الديني وحده ؟ سيقال بالطبع إن هذه الصورة معقولة لأن الصحوة الدينية رد فعل على كل هذه المزائم ، يهدف الى قهرها وتجاوزها . ولكن هل قدمت هذه الصحوة أي برنامج لتجاوز تلك المزائم ، فيما عدا تلك الصيغ الغامضة التي تدور كلها حول معنى : إن ما صلح به أول هذه الأمة هو ما يصلح به آخرها ؟ يبدو لي أن نوع الصحوة الذي يسود بيننا اليوم ليس إلا انعكاساً لتلك الأحوال المتردية ذاتها ، يتمثل في تفسيرات للعقيدة معظمها شكلية متزمت ، ومن ثم فإن تلك الصحوة تعبيراً مباشراً عن حالة الهزيمة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي نعانيها ، وليست على الإطلاق محاولة للتخلص من هذه الهزيمة ، أي أنها تسهم ، بصورة أو بأخرى ، في الأوضاع التي تجعل من المستحيل تحقق الحد الأدنى من العقلانية ، ومن

الديمقراطية ، ومن الفكر الناقد الذى هو شرط أساسى لازدهار الفلسفة . فهل من المستغرب أن نجد بعضاً من أقطاب هذه الصحوه يهاجمون الفكر الفلسفى بكل عنف ، ويؤكدون أن فتح أبواب العالم الاسلامى أمام الفلسفة اليونانية ، أيام الرشيد والمأمون . كان أكبر جريمة ارتكبها خلفاء ذلك العصر ؟

ثالثاً : يتصف الفكر الدينى فى عالمنا العربى المعاصر - باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه ، لاتزال تشكل أقلية ضعيفة - بنظرة خاصة الى الزمان تتجاهل البعد الرئيسى فيه ، وهو الحاضر ، لحساب البعدين الآخرين ، أعنى الماضى والمستقبل .

ذلك لأن الصيغة التى عرضناها منذ قليل ، والتى تنادى بإصلاح الحاضر من خلال إعادة بحث غلط الحياة الذى كان سائداً فى عصر ذهبي ماض - هذه الصيغة تنطوى فى صميمها على إغفال لكل ما هو مميز للعصر الحاضر ، وعلى نظرة جامدة الى تيار التاريخ الطويل وتقلباته فيما بين البداية المجيدة والواقع المتردى ، انها ، ببساطة ، تسقط من حسابها قروناً عديدة من التغير والتطور ، وتبسط الأمور تبسيطاً غللاً حين تتصور أن الأسس التى أصلحت حياة أمة منذ خمسة عشر قرناً هى ذاتها التى يمكن أن تصلح حياتها الآن . وليس المقصود من ذلك نقداً لهذه الأسس أو انتقاداً من شأنها ، بل أن ما نعيشه هو أن إخراج المبادئ من سياقها التاريخى لابد أن يفقدها طابعها الأسمى ، ولا مفر من إدخال تغييرات جوهرية على المبادئ لكى تصبح قابلة للانطباق بمد هذه المسافة الزمنية الهائلة .

فما أسهل أن يقال ، مثلاً ، إن ما ينقصنا ، من أجل علاج مشاكلنا الراهنة ، هو ذلك الإيمان المتوقد الذى أتاح للمسلمين الأوائل أن يهزموا أعظم أمم الأرض وأضخم امبراطورياتها . ولكن الواقع يشهد بأن هذا الإيمان المتوقد لابد أن يكمله اقتصاد قوى ، ويسنده علم متقدم ، وتدعمه تكنولوجيا راقية ، ويحافظ عليه نظام سياسى متين ، حتى يستطيع أن يحدث فى عصرنا نفس الأثر الذى أحدثه فى العهد الأول من حياة المسلمين . والواقع يشهد بأن هزيمة أعظم أمم الأرض ، إذا كانت قد أصبحت ممكنة فى غمط الحروب الذى كان سائداً عندئذ ، فإنها تصبح فى ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة ، وهى على أية حال ليست أمنية تستحق أن نسعى وراءها ، بل أن أقصى ما نأمل فيه هو أن نعيش أحراراً ، ونصد عن أنفسنا ضروب العدوان الداخلى والخارجى ، ونرسم طريقنا لأنفسنا بأنفسنا .

هذان مثلاً واضحان يكشفان لنا عن عنصر هام من عناصر الفكر الدينى المعاصر

في مجتمعنا ، وأعني به تجاهل الحاضر من حيث هو حاضر ، والمعجز عن تكوين فهم تاريخي ناضج لتطور أوضاعنا ، والامتناع عن مواجهة الواقع من خلال مقولاته الخاصة ، التصدى له - بدلاً من ذلك - من خلال مقولات عصر تفصله عن عصرنا مسافات زمنية هائلة .

هذا الاسقاط الغريب للحواجز الزمنية الضخمة لا يقتصر على الفكر النظري أو الدعوة العقائدية وحدها . بل إنه يترجم نفسه عملياً في ظروف حية وملبوسة الى أبعد حد . ففي حرب أكتوبر ١٩٧٣ لم يكن اسم « بدر » مجرد رمز للعملية القتالية ، بل كان العبور في نظر كثير من الدعاة الدينيين تذكراً لغزوة بدر ، بلاتكتها ومعجزاتها وجند الله الذين حاربوا معنا دون أن يراهم أحد . وفي الحرب العراقية الإيرانية لا يكف أحد الطرفين عن الحديث عن استشهاد الحسين وأهله وتكبير يزيد بن معاوية به ، كوسيلة لشحن هم المقاتلين ، فيجد الطرف الآخر نفسه مضطراً الى الحديث عن تلك الحرب بوصفها « القادسية » الجديدة ، ويجعل هذا الاسم محوراً لتوجهاته الاعلامية ، ويصل الأمر الى حد شحن هم الشباب من أجل القضاء على رئيس دولة أصبح رمزاً للتهاون والتفريط في حق الوطن ، عن طريق فتوى تشبه إسلامه ياسلام التتار الذين أحلّ ابن تيميه دمهم . في هذه الحالات - وكثير غيرها - يسقط الفكر الديني الزمن من الحساب ، ويعالج الأمور وكأن مسار التاريخ متوقف ، أو كأن مضيّ القرون لا يحمل في طياته إلا تكراراً لمواقف وأوضاع متائلة .

وعلى حين يتجه الفكر الديني في بلادنا ، بصورة متزايدة ، نحو هذه النظرة اللازمانية ، نجد الفكر الفلسفي يزداد اعترافاً ، يوماً بعد يوم ، بالنسبية التاريخية ، ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذي نشأ فيه ، صحيح أن الفلسفة قد تحدثت ، في مذاهب معينة ، عن حقيقة لا زمانية ، ووصفت وجهة النظر العقلية بأنها تتأمل الأمور من منظور الأزل ، ولكن معنى اللازمانية والأزلية يختلف هنا كل الاختلاف عن المعنى الديني . فالحقيقة الأزلية التي تقول بها الفلسفة هي حقيقة المعرفة التي يبرهن عليها العقل بقدر من الإقناع لا يترك المجري الزمان تأثيراً فيها . وحتى الحقائق المتغيرة ، التي يتجاوزها العلم ، يمكن أن تكون أزلية بمعنى ما : إذ أن كل مرحلة من مراحل العلم تترك في المجري العام للمعرفة البشرية أثراً يستحيل محوه ، وتدخل في هذا المجري بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه ، وتكتسب نوعها الخاص من الأزلية حتى في قلب هذه الصيرورة المتغيرة التي يتسم بها تطور العقل ، وعلى أية حال فإن

أزلية الكيانات العقلية ، القائمة على الاقتناع والبرهان ، تختلف كل الاختلاف عن أزلية التسليم والإذعان والتوقف عند نقطة في الزمان تمثل قبة يستحيل أن تتجاوزها البشرية مهما تعاقبت على حياتها القرون .

ومع هذا كله ، فإن مفاهيم الأزلية واللازمانية أصبحت أقل شيوعاً بكثير في الفكر الفلسفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، مما كانت عليه في العصور السابقة . وأصبح الحديث الغالب للفلسفة في عصرنا الحاضر هو ذلك الذي لا يجد بأساً في الاعتراف بنسبية المعرفة وفقاً للزمان من ناحية ، وتبعاً لظروف المجتمع من ناحية . وبعبارة أخرى فإن مبدأ « الصلاحية لكل زمان ومكان » ، الذي يحتل مكانة هامة في الفكر الديني المعاصر (وفي كل فكر ديني لو شئنا الدقة) ليس له دور في الفلسفة ، وهو يمثل بذلك نقطة افتراق هامة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في عالمنا العربي .

رابعاً : وأخيراً ، فإن الفلسفة - كما قلنا في بداية هذا البحث - تقدم نفسها إلينا بوصفها نشاطاً إنسانياً ، وهكذا يدور الفكر الفلسفي أساساً حول الإنسان ، ويتصف كل مذهب فلسفي بقدر - يزيد أو ينقص - من النزعة الإنسانية ، حتى لو كان المحور الذي يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للإنسان كإلهيات والطبيعيات ، إذ أنه يقدم هذه الموضوعات على الدوام من منظور إنساني ، وي طرح خلال معالجته لها آراء تستهدف ، في أغلب الأحوال ، غايات إنسانية عملية أو نظرية . أما الفكر الديني فيؤكد على الدوام أن مصدره هو الوحي الإلهي ، ومن ثم فإن حقيقته تعلو على كل ما يستطيع العقل الإنساني أن يصل إليه ، وهكذا فإن الإنسان ، في نظر هذا الفكر ، ليس هو المصدر ، ولكنه قد يكون الهدف ، أعني أن غاية الدين في النهاية هي سعادة الإنسان بقدر ما يظل متصلاً بالوحي الإلهي وممثلاً لأوامره .

وقد اتخذ هذا التقابل في عالمنا العربي المظاهر شكلاً عملياً سياسياً واجتماعياً ، هو الدعوة إلى « الحاكمية » ، بمعنى أن الحكم في المجتمع ينبغي أن يكون لله لا للبشر . وهكذا فإن القوانين الوضعية والدساتير توصف بأنها نتاج عقول بشرية فانية قاصرة ، على حين أن الشريعة السماوية هي التي ينبغي أن تكون مصدر الحكم في كافة شؤون البشر ، ومن المهم أن نشير إلى أن فكرة « الحاكمية » هي ، في نظر البعض ، فكرة محدودة النطاق ، يقتصر القول بها على جماعات دينية معينة مرت بظروف خاصة (هي الجماعات المتأثرة بفكر المودودي وسيد قطب ، إلخ ..) ، ولكننا إذ أمعنا النظر في جوهر الفكر الديني المعاصر وجدناه يقترب منها إلى حد كبير ، واتضح لنا أن الفكرة ، في صيغها المختلفة ،

أوسع انتشاراً بكثير مما يبدو للوهلة الأولى .

فالدعوة الى أن يكون الإسلام « ديناً ودنيا » أصبحت ، في العقدين الأخيرين ، مميزة لجميع الحركات الإسلامية على وجه التقريب ، على حين أنها كانت محدودة النطاق في النصف الأول من هذا القرن ، وفكرة أن يكون الإسلام « دنيا » تمتد رويداً رويداً فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والأحوال الشخصية والاقتصاد ، الخ .. وفي نهاية الأمر يكون النص الديني هو الحاكم في هذه الميادين ، وتصبح النظم التشريعية مستمدة منه ، ومطابقة له . فإذا تأملنا هذا المطلب - الذي تسمى الحركات الإسلامية المعاصرة الى تحقيقه بكل قوة في البلاد التي لم تطبقه بعد - بمزيد من التعمق ، ألن نجد فيه صيغة من صيغ فكرة « الحاكمية » ؟ يبدو لي أن الفكرة أساسية لدى الجميع ، وكل ما في الأمر أن البعض كانوا أصرح من غيرهم في الدعوة إليها بطريقة مباشرة ، وفي التنظير لها بمزيد من التعمق .

إن فكرة الحاكمية ، بصيغها المتعددة ، هي التقيض المباشر للنزعة الإنسانية في التراث الفلسفي . فالأخيرة تؤمن بالإنسان ، مع اعترافها بأنه مخلوق فان ، قاصر العقل ، معرض للزلل ، وتنظر الى تطور البشرية على أنه محاولة لا تنقطع للسير في طريق لا نهاية له ، يمارس فيه الإنسان قدراته المحدودة ، ويحقق خلال حياته انجازات محدودة ، ولكن الطريق كله يمثل جهداً ضخماً رائعاً ، وتجربة شاقة لروح تسعى الى تجاوز ذاتها على الدوام . وهكذا يستمد الإنسان في نظرها قوة من ضعفه وقصوره ذاته ، ويكون أروع ما في الإنسان هو محاولته التي لا تكل لكي يعلو على ذلك الوضع الفاني ، الهش ، الذي وجد نفسه فيه . أما فكرة الحاكمية فتعلن صراحة عدم ثقتها بالمحاولة الإنسانية برمتها ، وتلتزم بالمصدر الإلهي لأنه يعلو على ضعف الإنسان وتغيره وتقلبه .

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية الى حد العداء الصريح ، الذي يتمثل فيما أصبح لفظ « العلمانية » يحمله عندها من معان سلبية مذمومة . لقد أصبح يكفي ، في حياتنا الفكرية المعاصرة ، أن يوصف أي اتجاه ، أو أي شخص ، بأنه « علماني » لكي يعد موصوماً ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه . ولو حللنا المعاني التي يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ ، لوجدناها لا تعدو أن تكون إشارة الى الأصل الإنساني لكل نتاج فكري يوصف بهذه الصفة .

ولكن المشكلة التي تغيب عن ذهن هؤلاء جميعاً هي أن دعوة « الإسلام دين

ودنيا ، وصيغتها الواضحة والمتطرفة في فكرة « الحاكمية » ، لن تستطيع - مهما فعلت - أن تفلت من سيطرة النزعة الإنسانية التي تتعالى عليها . ذلك لأن الوحي الإلهي ليس هو الذي يحكم بيننا بنفسه ، وإنما يحكم دائماً من خلال بشر يفهمونه ، ويفسرونه ويقنونه ، ويطبقونه . إن المصدر الإلهي للوحي لن يغنيينا بأية حال عن الإنسان ، بكل ما يتسم به من قصور وضعف وهوى ، والنص الإلهي بمجرد أن يجد طريقه الى عقل إنسان يفكر فيه ويستعوبه ويسعى الى تحقيقه وتجسيده في حياة البشر ، يكتسب الكثير من صفات البشر ، ويتغير بتغيرهم ، شئنا أم أبينا ، والدليل القاطع على ذلك هو الاختلاف الهائل في طرق فهم النصوص الدينية الواضحة الصريحة . ففي قلب المجتمعات التي تنادى بالتطبيق المباشر للنص الإلهي ، تجد البلاد التي تشكل الثروة أساس الحكم فيها تفسر الأحكام الدينية على نحو يؤكد مفهوم التفاوت في الأرزاق ، ويبرر غياب العدالة الاجتماعية ، على حين أن تلك التي تنادى بالثورية تؤكد « اشتراكية » الإسلام من خلال النصوص أيضاً . وفي المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولى الأمر ، وفي الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأي الآخر ، إن الشريعة الإسلامية مطبقة في السعودية ، وفي إيران ، وتكاد تكون مطبقة في ليبيا ، فن أين أتى الاختلاف بين هذه النماذج إن لم يكن من البشر ؟ وهكذا فإن النصوص لا يمكن أن تحكم مجتمعاتنا بنفسها . وليتها كانت تفعل ، إذن لأراحتنا من عناء لا نهاية له ! وإنما هي تستطيع أن تحكم فقط من خلال بشر ، فيهم كل العيوب والتقلبات التي يتسببها الفكر الديني الى ما هو « علماني » وإذن « فالعلمانية » لا مفر منها ، سواء أردنا أم لم نرد ، حتى في صميم الحكم المرتكز على المصدر الديني . وإذا لم يكن الاستبداد الذي يسود الأوضاع في « باكستان » مثلاً ، حيث يقال إن مصدر الحكم هو الشريعة وحدها ، إذا لم يكن ذلك « علمانية » تعكس رغبة حاكم فرد في استمرار سيطرته على بلاده ، أعنى علمانية بأسوأ معاني هذا اللفظ ، فماذا تكون ؟ أما لو قيل إننا قد انتقينا مثلاً سلبياً ، عن عمد ، لنثبت القضية التي نقول بها ، فإن الرد الواضح على ذلك هو أن الأمثلة الإيجابية بدورها تؤدي بنا الى النتيجة ذاتها : أعنى أن النصوص لا بد ، قبل أن تصبح واقعاً متحققاً ، أن تمر بذهن « إنسان » يفسرها ويطبقها ، وهو في هذه الحالة الأخيرة إنسان صالح .

دور الفلسفة

والآن ، ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا ؟ إن هناك اختلافات أساسية - عرضناها في الجزء السابق - بين الطريقة التي يعرض بها المفكرون الدينيون

تفسيراتهم للعقيدة ، وبين المنهج الفلسفى الأصيل ، ويستطيع هذا المنهج أن يجد عيوباً أساسياً فى طريقة تفكير أولئك المفكرين . ولكن هناك من جهة أخرى عامل لا يمكن تجاهله ، لأن له فى مجتمعاتنا المعاصرة دوراً يستحيل إنكاره ، وأعنى به عامل الخوف . فنطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقلياً وفلسفياً فى الميدان الدينى ، يضيق يوماً بعد يوم ، ويسير فى اتجاه معاكس لذلك الذى سلكته أوروبا منذ عصر النهضة حتى اليوم . وهكذا يشعر الفيلسوف بأن المناطق المحرمة تزداد على الدوام اتساعاً

ولكن ما نود أن نبينه هو أن هذه المناقشة الفلسفية ، لو سمح لها أن تتم بحرية ، لن تضر بقضية الدين ، على عكس ما يتصور المتزمتون ، بل إنها ستعمق الفكر الدينى وتزيده ثراء . والأهم من ذلك أن عقول الأجيال الجديدة ، التى خرجت الى النور فى عصر الحاسبات الالكترونية والصواريخ ، لابد أن تدور فيها أسئلة لا تكفى المواقف التقليدية المحدودة الأفق لتقديم إجابة مقنعة عنها . وقد تكف هذه العقول عن التساؤل إذا ما شعرت بأن فى ذلك حرجاً أو خطراً ، ولكن الأسئلة ذاتها لن تسكت فى داخلها إلا إذا تلقت إجابات يدعمها المنطق السليم ، ويقبلها التحليل الفلسفى .

إن فلسفة الدين ، فى المجتمعات المتقدمة ، فرع هام من فروع الفلسفة ، يشارك فيه رجال الدين بقدر ما يشارك فيه الفلاسفة ، ولم يزعم أحد هناك أن هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة ، بل أنه فى نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة وإثراء التفكير فى مشكلاتها . وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية وأهميتها والسمات المميزة للإيمان الدينى بالقياس الى أنواع الإيمان الأخرى ، ومكانة الدين فى الثقافة الانسانية ، وطبيعة الرمز الدينى ، واللغة الدينية ، كما يلقي ضوءاً على المفاهيم الأساسية ، كالوحي والقداسة ، الخ .. ولن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه موضوعات لا تهم الانسان المؤمن ، لأنها تجعله بالفعل أكثر وعياً وتفتحاً فى إيمانه . ومع ذلك فنحن لم تقترب منها فى عالمنا العربى المعاصر ، ولم نحاول أن ندرسها دراسة منهجية منظمة تقنع العقول المتطلعة الى الفهم . وإذا كان علماء الكلام ، منذ قرون عديدة ، قد خاضوا فى مشكلات عقلية أشارتها الحياة الدينية فى عصرهم ، فإن أحداً لم يعد يجرؤ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التى تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية ، ولا يوجد تجديد عصرى بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذى كان يبذله علماء الكلام ، بل أن أقصى ما نجده هو ترديد لنفس المشكلات التى أثاروها فى ظروف مختلفة عن ظروفنا كل الاختلاف ، كسألة الجبر والاختيار ، وقدم العالم وحدثه ، والذات والصفات ، والعلم والقدرة الالهية

الخ .. فإذا تساءلنا عن السبب في هذا القصور ، كان الجواب الواضح هو أنه حاجز التحريم المنيع .

وفي اعتقادي أن البحث العقلي ، بروح عصرية ، في المشكلات المرتبطة بالدين ، كان ينبغي أن يحتل مكانة هامة في أية « صحوة اسلامية » تريد أن تكون حقاً جديدة بهذا الاسم . ذلك لأن هذه الصحوة تدعو الى أن يكون للدين دور أهم في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، ومن ثم كان من الواجب أن تضع أيديها في أيدي الفلسفة من أجل القيام بالتحليلات المتعمقة التي يستلزمها أداء الدين لهذا الدور الهام في الحياة المعاصرة . لكنها ، بدلاً من ذلك اكتفت بالشعائر والشكليات ، وركزت جهودها على المظهر والملبس والحجاب ، وأبدت أعظم اهتمام بالجنس ، ممثلاً في منع الاختلاط ، وأحياناً منع السلام باليد بين الجنسين الخ .. في الوقت الذي تظل فيه الأسئلة العميقة الملحة بلا جواب .

ولا شك أن تقدماً كهذا الذي أقدمه لن يكون له معنى إلا إذا استطعت أن أقدم نماذج لهذه المسائل التي تثيرها الحياة الدينية للانسان العربي المعاصر ، والتي تستطيع الفلسفة أن تلقي ضوءاً باهراً عليها ، إذا ماسمح لها بممارسة نشاطها في هذا الميدان بقدر معقول من الحرية ، وبغير خوف من التأثيم والتكفير .

١ - أول مسألة أساسية بالنسبة الى الفكر الديني المعاصر ، ينبغي أن تطرح على الفكر الفلسفي لكي يشارك في تحليلها وإلقاء الضوء عليها ، هي تلك التي أشرنا إليها منذ قليل ، وأعني بها العلاقة بين الوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه ، فبالإي أي مدى تؤثر ذاتية القائم بالتفسير على الحياد والأمانة في تطبيق النص ؟ والأهم من ذلك ، ما هي العوامل التي تؤدي الى تلك الاختلافات الهائلة في الاتجاهات بين مجتمعات وحركات إسلامية تؤكد كلها أنها تطبق الشريعة الإسلامية تطبيقاً مباشراً ؟ هل ترجع هذه الاختلافات الى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق في اتجاهات تخدم هذه المصالح ؟ أم أنها ترجع الى الأفكار المسبقة التي يحملها كل مفكر وكل مفسر في ذهنه ، والتي لا بد أنه قد استلهمها من مصادر أخرى ، ثم اسقطها على تفسيره للنص الديني ، أم هي ترجع الى نوع أنظمة الحكم التي ينتمي إليها المفسرون - تلك الأنظمة التي استطاعت ، في مصر الناصرية مثلاً ، أن تستخلص من كبار المفكرين الدينيين تفسيرات « اشتراكية » للدين ، ثم عادت فاستخلصت منهم في العهد الساداتي ، تفسيرات تبرر التفاوت بين طبقات الناس والسعي الى الربح بغير حدود ؟

ومن جهة أخرى ، فإن التحليل الفلسفي هو الذي يجنبنا ، ويجنب أجيالنا الشابة بوجه خاص ، خطر الاتقياد لأي رأى ، قد يكون مخطئاً أو مفرضاً ، يزعم أنه هو وحده المعبر عن وجهة النظر الحقيقية للدين . ذلك لأن كثيراً من ينتون إلى الحركات الدينية يعتمدون الخلط بين المصدر الإلهي للنص ، وبين أشخاصهم ، فيضفون على آرائهم الخاصة قداسة لا تستحقها ، ويطالبون الشباب بأن يبدوا لهم نفس القدر من الطاعة والإذعان الذي يسدونه لتعاليم الدين الأصلية ، ويصل بهم الأمر إلى حد أن يجعلوا من أنفسهم « أمراء » على الجماعات ، لهم السمع والطاعة في كل شيء ، وهكذا يحمى هؤلاء بقداصة النص الديني ، ويدفعون عقول أتباعهم إلى الانزلاق لا شعورياً من كلام الله إلى كلام الإنسان ، فتسلك تجاه الثاني كما تسلك تجاه الأول . وما يساعد على ذلك بالطبع ، إن موقف « الإيمان » ، الذي هو أساسى في كل عقيدة ، يمكن أن يمتد بحيث يسرى على البشر المرتبطين بالدين أيضاً ، ما دام يخلق في الأذهان حالة نفسية مستعدة للتصديق . وسرعان ما يتحول هذا الإيمان إلى « طاعة » تضاف على كلام إنسان معين قيمة متمدة من ارتباطه في أذهانهم بالكلام الإلهي ، وتجعل لهذا الإنسان تأثيراً رهيباً في عقول أتباعه ، يمنهم من اكتساب المعرفة من أى مصدر آخر ، ويجعلهم قابلين للتشكل بالشكل الذي يريد .

هناك إذن مجال هام للفلسفة كي تقوم بعملية نقدية تعمق فيها الفكر الديني في هذا المجال ، وترد بها على كثير من التساؤلات التي قد لا تجرؤ كل الأذهان على طرحها ، والتي قد تولد في النهاية شكاً مدمراً لو تركت بغير إجابة . وأهم هذه التساؤلات كما رأينا ، هو : ما مدى تأثير النص الإلهي بالذهن البشرى الذي ينبغى أن يمر من خلاله النص كما يؤدي دوره في حياتنا ؟ وأين يقع الحد الفاصل بين مقاصد النص وأهدافه بين تفسيرات البشر ومستوى فهمهم وأغراضهم الجزئية المحدودة ؟ إنها مشكلة لن يمكن خوضها إلا بمنهج فلسفي ، قد لا يقول فيها الكلمة الأخيرة ، ولكنه سيكشف بغير شك الكثير من أبعادها ، ويلقى عليها أضواءً نحتاج إليها حاجة ملحة في حياتنا المعاصرة المعاصرة على وجه التحديد ، حيث يبدو لكل عين فاحصة أن فئات كثيرة من الشباب الصادق المتحمس توجه إلى خدمة أهداف وأطباع بشرية ضيقة عن طريق استغلال إيمانها الذي لا يتزعزع بالنص الإلهي ، بعد أن يفسر وفقاً لما يحقق هذه الأهداف .

٢ - ولا تقل عن ذلك أهمية مشكلة « الصلاحية لكل زمان ومكان » ، وهو الوصف الذي يطلقه المفكرون الدينيون ، بسهولة وبغير تحليل في معظم الأحيان ، على الأحكام الواردة في النصوص الدينية .

ذلك لأن فكرة « الصلاحية لكل زمان ومكان » تبدو متعارضة مع التغير ، الذى لا يستطيع أن ينكره أحد ، فى أحوال البشر ، مما يجعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمراً شديداً الصعوبة من الوجهة العقلية .

والواقع أن جدلاً كثيراً قد دار حول هذا الموضوع فى حياتنا الفكرية والمعاصرة ، وتركز هذا الجدل ، على استحياء شديد ، حول الحدود التى يمكن فى إطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان . وكان هناك ما يشبه الاتفاق بين المفكرين المستنيرين على أن الاجتهاد فى تفسير النصوص أمر لا غناء عنه لمواجهة تغيرات العصر ، وهذا الاجتهاد معناه إضافة تفسيرات مستمدة من روح العصر نفسه ، تعمل حساباً لظروفه المميزة . كلما اتسع نطاق التغير كان من الطبيعي أن يتسع نطاق هذه الاجتهادات . ولما كان معدل التغير يزداد بسرعة رهيبية فى عصرنا الحالى ، ويتسارع على نحو متزايد فى كل عقد زمنى بالقياس إلى العقد الذى يسبقه ، فيبدو أن الأمر لابد أن ينتهى بنا ، فى حالات كثيرة ، إلى أن نكتفى بأن نأخذ من النصوص توجهاتها العامة ، ونحور جميع التطبيقات والتفاصيل وفقاً لتغير الظروف ، وبظل المسار العام لهذه الحركة ، إذا شئت أن تجارى الزمن المتغير ، هو أن تزداد الأحكام المأخوذة من النص عمومية ، ويتسع نطاق الاجتهادات البشرية فى كافة التفاصيل .

ومع ذلك فإن هناك فئة هامة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة على حقيقتها ، وتتجاهلها إلى حد الإصرار على صيغة « الصلاحية لكل زمان ومكان » بلا قيد ولا شرط . والمأزق الذى تواجهه هذه الفئة هو أنها إذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف (هذا إذا افترضنا أن هناك انساناً قادراً على التمسك بحرفية النصوص) ، كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر ، أما إذا أرادت أن تعمل حساباً لهذه الأوضاع (وهو أمر لا مفر منه فى حياتنا المعاصرة) فلا بد لها من أن تقصر دور النصوص على المبادئ والتوجيهات العامة .

ويمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أخرى تتداول بدورها دون تحليل متعمق ، وهى « الإسلام دين ودنيا » . ذلك لأن مفهوم « الدنيا » ، فى هذه الصيغة ، يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات ، الخ .. وكلها أمور يسرى عليها التغير والتطور الذى يتسارع معدله يوماً بعد يوم . فإذا شئنا أن نعمل حساباً لهذه « الدنيا » السريعة التغير ، التى تزداد المسافة تباعداً بينها وبين « الدنيا » التى نزل فيها الوحي ، وجدنا تعارضاً لا مفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة : « الصلاحية لكل

زمان ومكان » بحيث يبدو أننا لو أخذنا بالأولى اضطررنا إلى التنازل عن الكثير مما في الثانية ، والعكس بالعكس . أما حين ، يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصفتين التي معاً دون أية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما ، أو لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما ، دون تناقض ، في ظروف عصر دائم التغير ، فإنه يتجاهل بذلك مشكلات كثيرة لا يملك العقل الحديث ترف الهروب منها .

ولابد للفكر الديني هنا من أن يدرس بعمق تجربة المسيحية في أوروبا ، ومع علمنا بالفارق الكبير بين التجريبتين ، فهناك الكثير مما يمكن تعلمه في هذا الصدد . ذلك لأن الكاثوليكية كانت بدورها في العصور الوسطى ، ديناً ودنياً ، وليس بصحيح ما يتداوله كثير من المفكرين الإسلاميين من أن المسيحية دين فقط ، لا شأن له بتنظيم كافة جوانب حياة الإنسان اليومية . فقد يكون هذا هو شأن مسيحية العصر الحديث ، أما في العصور الوسطى فقد كانت المسيحية لنفسها ، كما هو معروف ، مؤسسة رسمية تتدخل في شؤون الدنيا لدى الفرد والمجتمع والدولة تدخلاً كاملاً . ووجود هذه المؤسسة الرسمية يعد خطوة تتجاوز كل ما تم تحقيقه في الإسلام من أجل جعل العقيدة « ديناً ودنياً » . ولكن الكنيسة ، منذ عصر النهضة أخذت تتراجع شيئاً فشيئاً عن التدخل في تفاصيل حياة الإنسان الفردية والاجتماعية ، ولم يتم ذلك إلا بعد معارك حامية راح ضحاياها الكثيرون ، ففي البدء كانت آيات الكتاب المقدس التي تتعارض مع دوران الأرض وتؤكد أن الأرض مركز للكون وأن السموات « فوقها » ، الخ .. تستخدم سلاحاً لمقاومة كشف العلم الحديث ، وكانت هذه المقاومة رمزاً للنظرة المتوسعة إلى وظيفة الدين . ولم يكتب الاستقرار للمجتمع الأوروبي ، ولم يبدأ العلم الأوروبي في تحقيق إنجازاته الجبارة ، إلا بعد أن تراجعت هذه النظرة المتوسعة ، وترك رجال الدين مهمة تفسير العالم وظواهره الطبيعية (وهي أحد جوانب مفهوم « الدنيا ») للعلماء .

هذا الدرس ينبغي التفكير فيه . لا لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم ، بل لأنه يقدم نموذجاً هاماً للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في أي مجتمع ، بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين ، وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع ، وفي هذا الإطار وحده أعتقد أن من المفيد لفكرنا الديني المعاصر أن يحلل ما حدث في تجربة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث ، وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعاتنا المعاصرة .

ومن الجائز أن المعركة التي تدور في أرضنا العربية لا تتخذ طابع الصراع حول

قبول نتائج الكشف العملية أو رفضها ، وذلك لسبب واضح هو أن الموقف الذى نواجهه اليوم يقع فى عصر لم يعد فيه العلم يبحث لنفسه عن موطئ قدم ، كما كان يفعل فى عصر النهضة الأوروبية ، بل أصبحت له مكانة يصعب أن تنال منها أية قوة أخرى . ولكن من الأشكال الهامة التى تتخذها هذه المعركة فى حياتنا المعاصرة ، الصراع بين الشكل والمضمون فى العقيدة الدينية . فإذا كان من المحتم ، كما رأينا من قبل ، أن نأخذ من النص الدينى توجيهاته العامة فى عصر سريع التغير كهذا الذى نعيش فيه ، فهل تدخل الأحكام المتعلقة بالملابس واللحية ، والحجاب الخ .. ضمن هذه التوجيهات العامة ، أم أنها - شأنها شأن أحكام الحروب والأسرى والرق ، الخ - من باب التفاصيل التى وردت لتنظيم حياة الناس فى عصر معين ، ولا بد من إخضاعها لسنن التغير ؟

قد لا تكون هذه هى المشكلة الجوهرية فى حياة المسلمين المعاصرين ، ولكنها أصبحت للأسف تحتل فى حياتنا دوراً هاماً ، وأعطيت حجاً أكبر مما تستحق نتيجة لممارسات كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة ، وعلى أية حال فإنها فى رأيها نموذج معاصر للتضاد بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين ، وبين مقتضيات عصر سريع التغير ، وفى موضوعات كهذه يستطيع المنهج الفلسفى أن يعين الفكر الدينى على تحليل عناصر المشكلة أولاً ، ثم تأملها فى نظرة تركيبية شاملة تحيط بكافة جوانبها وعلاقاتها .

٢ - ونستطيع أن نتأمل المشكلة السابقة من زاوية أخرى ، غير زاوية الشكل والمضمون - وأعنى بها زاوية التضاد بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الانسان . ففي الجانب العملى ، جانب الأخلاق والسلوك الاجتماعى ، نرى تركيزاً متزايداً من جانب جماعات دينية معاصرة أصبحت لها فى السنوات الأخيرة أهمية كبرى ، على نواح جزئية ثانوية فى السلوك الأخلاقى والاجتماعى للانسان .

إن سلوك الانسان كل متكامل ، وهذه حقيقة تثبتنا لنا الفلسفة نظرياً ، ويثبتها علم النفس عملياً ، وتؤكد تجربة الحياة ذاتها على الدوام ، ومع ذلك ، ففي الوقت الذى تتمسك فيه بعض الاتجاهات الدينية المتطرفة ، التى أصبح لها فى الآونة الأخيرة تأثير كبير فى عقول الشباب ، بأن « الاسلام دين ودنيا » ، وتستهدف بذلك تأكيد شمولية النظرة الإسلامية ، نراها تركز دعوتها بين جموع الناس على أداء الشعائر الدينية بفض النظر عن سلوك الانسان عملياً ، وعلى شكلية كالتحجب وإطلاق اللحية والاختلاط بين الرجل والمرأة . وقد تكون لهذه الشكليات أصول دينية - هذا جائز ، وإن كان ماثراً للجدل - ولكن ، ما قبة هذه الأمور بالقياس إلى مجموع التحديات التى تواجه الانسان

المعاصر في مجتمعاتنا الإسلامية ؟ بما قيمتها بالقياس إلى التحدى الصهيوني والتحدى الأمريكي ، والمعجز عن حل المشكلة الاقتصادية والانهيار الاجتماعي ، وسيادة القيم الأنانية التي لم يبق معها للقضايا العامة أي وزن في سلوك الانسان العربي ؟ كيف ترك هذه الأساسيات ونركز جهدنا وكفاحنا على الشكليات ؟ لقد كانت مصر ، على سبيل المثال ، تشهد محاكمات ضد طبقة فاسدة امتصت الملايين من دماء الشعب وقوته الضروري ، ومع ذلك فإن الاهتمام الذي حظيت به قضية حيوية كهذه ، في كتابات الجماعات الدينية وخطبها وأحاديثها ، كان أقل بكثير من اهتمامها بنشر الحجاب بين الفتيات ومنع الحفلات المشتركة في الجامعات . ألن يستطيع الفكر الفلسفي ، وفي هذه الحالة أن يساعد المفكرين الدينيين على أن يعيدوا التوازن بين جوانب الانسان المختلفة ، وينظروا إلى الانسان نظرة متكاملة ، تضع كل عناصره في موضعها الصحيح ، وتمطيها حجمها الحقيقي ؟

ومن جهة أخرى ، فإن هذا التفكير الفلسفي يستطيع ، بالاستناد إلى حقائق علم النفس ، أن يحدد مجالاً واسعاً للبحث في دلالة هذا الاهتمام المفرط بالجنس في دعوات الجماعات الدينية المعاصرة : فشكلة الحجاب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتحريم الجنسي ، وبمنظرة جنسية متطرفة إلى طبيعة الرجل وطبيعة المرأة . تبلغ أقصى مداها ، وتعبّر عن عناصر الكبت فيها بوضوح صارخ حين يحرم السلام باليد بين الرجل والمرأة بوصفه « تلامساً » يؤدي شأن أي تلامس آخر ، إلى الاثارة ، ومثل هذا يقال عن منع الاختلاط ، الذي يفترض دائماً وجود أفكار شذوية في ذهن الرجل والمرأة ، لا يمكن حلها بالتربية ولا بالسعى إلى أهداف اجتماعية تعلو على النزوات الفردية ، بل ان الحل الوحيد الممكن (الذي هو في الواقع « لا حل ») هو الفصل القاطع بينها !

إن الفلسفة تبحث أساساً في الكليات . ولا جدال في أن نظرتها الشمولية إلى الانسان ومشكلاته كفيلة بأن تقدم عوناً كبيراً للفكر الديني حتى لا يبالغ في تضخيم عنصر واحد على حساب بقية العناصر ، وحتى يدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخيم .

٤ - وأخيراً ، فإن في استطاعة الفلسفة أن تلقى الضوء على بعض المفاهيم التي يستخدمها الفكر الديني ، في معظم الأحيان ، دون تحليل متعمق ، أو التي تحتاج إلى إعادة تحديد لمعناها في ضوء المتغيرات العصرية . ففهوم العدل ، كما حلله علماء الكلام ، يحتاج إلى إعادة نظر شاملة تأخذ في حسابها معنى العدالة الاجتماعية من حيث هي مطلب أساسي للانسان المعاصر . ومفهوم الحرية يحتاج إلى جهد هائل في التأسيس

والتنظير ، من أجل الرد على سؤال يتردد على السنة كثير من دارسى الاسلاميات في الشرق والغرب ، وهو : هل يتسع الفكر الاسلامى لمعنى الحرية الفردية ، كما صاغته الدساتير الحديثة ونصت عليه موثائق حقوق الإنسان ، أم أن الحرية التى عرفها ذلك الفكر هى الحرية بالمعنى الميتافيزيقى فحسب ؟ وهل يحتمل هذا المفهوم إعادة تفسيره على نحو عصرى ؟

وهناك أمثلة أخرى قد تكون أوضح من هذه ، وأوثق ارتباطاً بالتحديات التى يواجهها المسلم المعاصر . ذلك لأن هناك جدلاً قد بدأ بالفعل حول مفهوم الشورى ، وعلاقته بالديمقراطية . ولكن هذا الجدل لم يتخذ شكل الحوار الذى يسعى فيه كل طرف إلى فهم موقف الطرف الآخر ، وإلى ادراك نواحي الالتقاء والافتراق الحقيقية بينهما . وإذا كان مفهوم الديمقراطية قد قتل بحثاً فى الفكر الغربى ، فما زال أمامنا أن نبحث عما إذا كان ظهور هذا المفهوم فى الغرب يعنى أنه لا يقبل التطبيق إلا فى الغرب ، أم أنه ينطوى على عناصر وثيقة الصلة بالحضارة التى ظهر فيها ، وأخرى يمكن أن تصبح ملكاً للإنسانية جمعاء ، ومن جهة أخرى ، هل يؤدى مفهوم الشورى بالفعل إلى جعل الحاكم مركز الثقل فى عملية الحكم ، حتى لو كان يتلقى المشورة ويحترمها ، على حين أن الديمقراطية - حسب معناها الأسمى - تجعل « الشعب » أو « الكثرة » هو المحور الذى تدور حوله عملية الحكم ؟ وما مدى تأثير ما سبق أن أثرنا من مشكلات حول العلاقة بين ألوهية النص وبشرية التفسير والتطبيق ، فى سلوك الحاكم من حيث هو مفوض بتطبيق الأحكام الإلهية ، أو « خليفة » ؟

ولنتأمل حالة أخرى لمفاهيم تحتاج إلى تنظير فلسفى متعمق : فقد ظهر فى السنوات الأخيرة مفهوم « المستضعفين » ، وانتشر على نطاق واسع فى الفكر الإسلامى الموجه اجتماعياً ، ومن الواضح أن التضاد بين « المستضعفين » و « المستكبرين » يمكن أن يقارن بالتضاد بين « البروليتاريا » و « البرجوازية » فى الفكر الغربى ، من حيث أن الثورة أو الإصلاح يعمل لصالح الأولى ضد الثانية ، ومن حيث أن الأولى هى المؤهلة لتغيير أوضاع المجتمع . وعلى الرغم من أن مفهوم « المستضعفين » يثير فى الذهن ارتباطات أخلاقية فى الحل الأول ، بينما تنطوى « البروليتاريا » على معنى اقتصادى - اجتماعى قبل كل شيء ، فإن طريقة استخدام المفهومين تحمل جوانب تشجع على إجراء مقارنات مفيدة : فكلاهما توصف بأنها هى التى تحمل راية المستقبل ، وتقيم العدل على الأرض . وكلاهما ليست « ضعيفة » بطبيعتها ، وإنما فرض عليها الضعف (أو الاستغلال)

لظروف خارجة عن إرادتها . وكل ما في الأمر أن الضعف في حالة البروليتاريا ناتج عن عدم امتلاك أدوات الإنتاج ، بينما هو في حالة المستضعفين ناتج عن أمور أخرى تضاف إلى هذه ، كالقمع والظلم الذي يمارسه الحاكم المستبد ، أى عن ممارسة الطرف « المستكبر » للقوة ، سواء أكانت اقتصادية أو غيرها ، هنا أيضاً يوجد مجال خصب للتنظير الفلسفى الذى يقارن بين مفهومين ينتميان إلى ايدىولوجيتين متضادتين ، وإن كانا يسميان إلى هدف واحد ، ويتشابهان في جوانب لا يستهان بها .

هذه كلها أمثلة لمسائل تفتح أبواباً خصبة للفكر ، وهى مسائل لم أحاول أن أدلى فيها برأى خاص ، وإنما عرضتها بوصفها موضوعات تستطيع فيها الفلسفة أن تثرى الفكر الدينى بتحليلاتها وتنظيراتها ، وأن تسدى إليه خدمة جليلة في هذا العصر الذى لا يكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة . وكل ما هو مطلوب لتحقيق هذا المزج الخصب بين الفكر الفلسفى والفكر الدينى هو أن يشعر الفيلسوف بأنه لا يتعرض لتخويف أو إرهاب أو إتهام بالخروج عن الدين ، وأن يهتف كافة المشتغلين بالفكر الدينى أذهانهم لقبول حقيقة أساسية إن استطيعوا بدونها أن يكون لهم دور في حياتنا المعاصرة : وأعنى بها أن اللغة التى كانت المسائل الدينية تناقش بها منذ عشرة قرون لا ينبغي أن تظل هى المستخدمة بالضرورة في هذا العصر ، وأن الإطار الفكرى للمناقشات الدينية ينبغي أن يتطور ، ويتسع ، وأن النظر إلى المشكلات المتعلقة بالدين كما لو كانت خارج نطاق الزمان □ ومخاطبة إنسان القرن الحادى والعشرين - الذى يقترب منا بأسرع مما نتصور - بأسلوب القرن السابع أو الثامن لن تكون هى أفضل السبل للوصول إلى عقل ذلك الإنسان ، وكل ما عليهم هو أن يمدوا أيديهم إلى الفلسفة ، ويفتحوا صدورهم لها ، ويغلبوا ساحة العقيدة على جمود الكثرة من معتقبيها المعاصرين .

الباب الثالث

المسلمون والفكر العالمي

الفصل التاسع

المسلمون « والأفكار المستوردة »

منذ أن أصبحت الدعاية علماً له أصول وقواعد مدروسة ، أخذت فنون الاقناع الحديثة تتبع أساليب متشابهة ، ترمي في نهاية الامر إلى تشكيل العقول بطريقة تصبح فيها أكثر قابلية لتصديق ما يلقي على مسامعها ، وأقل قدرة على اختبار ما يقال لها واخضاعه لموازين النقد . ومن أشهر هذه الأساليب وأكثرها شيوعاً ، تكرار التعبير الواحد عدداً هائلاً من المرات ، مع ربطه بالشحنة الانفعالية المطلوبة ، من استحسان أو استهجان ، بحيث تقبله العقول آخر الامر مقروناً بالانفعال المطلوب ، دون أي فحص أو اختبار منطقي .

ومن أشهر التعبيرات التي أصبحت في الآونة الأخيرة تلقى على مسامعنا ليل نهار ، تعبير « الأفكار المستوردة » وقد أفلحت أساليب الدعاية المنظمة في ربط هذا التعبير بشحنة قوية من الاستهجان ، ونجحت في أن تجعل الكثيرين يرددونه دون أن يفكروا في معناه ، ويستخدمونه كما لو كان شيئاً منفراً بطبيعته ، كالكوليرا ، أو شيئاً يدعو بطبيعته إلى الاستنكار ، كالاختلال الاسرائيلي .

على أني أدعو القارئ ، في هذا المقال ، إلى أن يشارك معي في فهم وتحليل هادئ لهذا التعبير ، آملاً أن تنتهي منه سوياً إلى أن الأفكار المستوردة

مجلة العربي - لعدد ٢٣٩ - أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٨ .

ليست ، على الاقل ، في بشاعة الكوليرا أو فظاعة الاحتلال الاسرائيلي .

إن « المستورد » في الأصل صفة تتعلق بميدان التجارة ، والتجارة الخارجية بالذات ، تقال عن السلع التي لا تنتج في بلد معين ، فيجلبها من بلاد أخرى . فالمستورد في حقيقته شيء مادي نستجلبه مقابل أموال أو سلع بديلة . والاستيراد يمارس يومياً في ميدان الاقتصاد ، بحيث لا يمكن القول ان مجتمعاً من المجتمعات يستطيع الاستمرار بدونه . فليس هناك مجتمع مكتف بنفسه كل الاكتفاء . وكل بلد في العالم يصدر إلى الآخرين ويستورد منهم ، ويتمكن بذلك من أن يضمن لنفسه حياة معقولة . ففي عالم الاقتصاد إذن ، أي في المجال الأصلي الذي تستخدم فيه الكلمة ، لا يعد المستورد شيئاً قبيحاً أو مرذولاً ، بل هو ضرورة من ضرورات الحياة .

والنتيجة التي نخلص إليها من هذه المقدمة هي أن تعبير « الأفكار المستوردة » تعبير مجازي ، ينقل إلى ميدان الفكر لفظاً ينتمي في الأصل إلى ميدان الاقتصاد والتبادل التجاري ، وليس تعبيراً أصيلاً يدل على صفة حقيقية في الأفكار ذاتها . ولو أمعنا النظر قليلاً لوجدنا أن هذا التعبير يجمع بين ميدانين متباعدين ، إذ يطبق على الأفكار ، وهي بطبيعتها شيء معنوي ، صفة تقال في الأصل على أشياء مادية . وأمثلة هذه المجازات التي تجمع بين أشياء تنتمي إلى ميادين متباعدة كثيراً ما تكون مضللة . ومن الخطأ الكبير أن يتخذها المرء أساساً لموقف فكري ثابت ، لأن من أسهل الأمور أن يعترض المرء عليها ابتداءً بقوله : من أدرانا أن كلمة « الاستيراد » يمكن أن تُنقل ، بطريقة مشروعة ، من ميدانها الأصلي إلى ميدان الأفكار ؟

على أننا حين نمضي في التحليل خطوة أبعد ، سنكتشف حقيقة أخرى بسيطة ، ولكنها هامة . فقد ذكرنا من قبل أن « المستورد » ليس شيئاً سيئاً في مجال الاقتصاد ، وإنما هو ضرورة حيوية . على أن هناك مجتمعات تفتح أبواب الاستيراد ، في الميدان الاقتصادي ، على مصراعيها ، فتستجلب الضروريات والكماليات ، وأخرى تضع للاستيراد ضوابط دقيقة فلا تجلب إلا ما هو

ضروري ، وما يستحيل صناعة بديل له في الداخل . ومن المنطقي أن تكون الدول التي تتبع النظام الاول ، أعني نظام « الابواب المفتوحة » والاستيراد غير المقيد هي التي ترحب أيضاً باستيراد الافكار ، على حين أن الدول التي تفرض قيوداً على استيراد السلع هي أيضاً تلك التي تفرض قيوداً على استيراد الافكار .

ولكن المنطق شيء ، والواقع - في عالمنا العربي بالذات - شيء آخر . ذلك لأن أشد الناس هجوماً على ما يسمى «بالأفكار المستوردة» ، هم أنفسهم الذين يطالبون بأن نستورد من الخارج كل شيء ، « من الابرة إلى الصاروخ » ، كما يقول التعبير الذي أصبح مشهوراً . وهنا أيضاً نجد أمامنا صورة متناقضة إلى حد بعيد : فلماذا يُسمح بالاستيراد في كل شيء ، حتى في العقول والخبرات ، ولا يُسمح به في مجال « الافكار » ؟ وإذا كان من الضروري أن نكتفي بما ينبع من أرضنا ، فلماذا لا نفعل ذلك في جميع المجالات ، ولماذا نفتح الابواب على مصراعيها لسيل الكماليات التافهة التي تربى في النفوس اسوأ العادات الاستهلاكية ، ونغلقها في وجه فكرة ما أنت من عقل ينتمي إلى مجتمع آخر ؟



إنني ، حتى الآن ، لم انفذ بعد إلى صميم الموضوع ، وإنما حاولت أن أكتشف التناقض الداخلي في الدعوة إلى محاربة « الافكار المستوردة » ، بحيث أن كل ما يمكننا استنتاجه ، حتى الان ، هو أنه ليس من حق أي مجتمع أن يحارب هذه الأفكار إذا كان يستورد كل شيء ، حتى العقول ، ولكن ربما كان من حقه اتخاذ هذا الموقف إذا كان متسقاً مع ذاته في جميع تصرفاته ، أي إذا كان قد قرر ان يغلق أبوابه على نفسه ويعتمد على جهوده الخاصة ، مادياً ومعنوياً ، في تفسير كافة شئونه . أي أنني لم أصدر بعد حكماً على الافكار المستوردة ذاتها ، وهل هي خير أم شر ، وإنما حاولت أن أكشف عن التناقض في أسلوب محاربة بعض الدعاة لها . . .

ولكن مهمتنا الاساسية ، في هذا المقال ، هي أن نخوض المشكلة في صميمها ، وأن نواجه الموضوع مواجهة مباشرة فتساءل : هل صحيح أن

الافكار المستوردة شيء ضار ينبغي تجنبه ؟ وإذا كانت في بعض جوانبها تجلب الضرر ، فما هي هذه الجوانب ؟

إن الدعوة إلى محاربة الفكر المستورد ، في عالمنا العربي ، تبرر بالحرص على التراث الاصيل ، ومنع الافكار الآتية من الخارج ، لأن فكرنا ينبغي أن ينبع من داخلنا ، ومن تاريخنا ، ومن ماضينا وتراثنا . ومثل هذا الحرص يمثل هدفاً نبيلاً لا يستطيع أي مفكر يعمل لصالح مجتمعه الا أن يحني رأسه اجلالاً له . ولكن السؤال الذي لا يكف عن اللاحاح علينا في هذا الصدد هو: هل صحيح أن تراثنا وتاريخنا وماضينا كان حصيلة تفاعل داخلي بحت ، وانه خلا خلوا تماماً من كل عنصر « مستورد » ؟

إن الامة العربية ، بالذات ، هي آخر أمة على سطح هذه الارض تستطيع أن تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب . صحيح أنها من أقدر أمم الدنيا على الاحتفاظ بأصالتها وتراثها ، ولكن هذه الأصالة وهذا التراث قد بُنِيا ، إلى حد بعيد ، على ادماج عناصر « مستوردة » في النواة الأصلية للعروبة ، وكان هذا عنواناً لنضجها وثقتها في نفسها . فمنذ السنوات الأولى للحضارة الاسلامية ، سنوات الفتح الذي أذهل العالم واكتسح امبراطوريات قديمة عاتية ، بنى العرب دولتهم الكبرى على أساس اقتباس ما يصلح لهم من أنظمة الدول التي خضعت للفتح العربي . وكان من الطبيعي أن يكون نطاق هذا الاقتباس واسعاً لان طبيعة الفاتحين العرب ، وحياتهم البدوية البسيطة ، لم تكن تسمح بتأسيس « دولة » بالمعنى الواسع والمعقد لهذه الكلمة . وبعبارة أخرى فإن الدعائم الأولى للدولة الاسلامية المترامية الاطراف كانت - في قدر غير قليل من جوانبها - أفكاراً ونظماً مستوردة . ولو كان العرب الاوائل قد أخذوا بمبدأ محاربة الافكار المستوردة بنفس الضراوة التي يحاربها بعضهم بها ، لما استطاعوا أن يتقلوا ، في عشرات قليلة من السنين ، من حياة البدوابة إلى حياة الحضارة ، ولما تمكنوا من إعمال عقولهم في اختبار النظم الوافدة ، واقتباس الصالح منها دون حساسية أو تعقيدات أو خوف على أصالتهم .

وخين توطدت دعائم هذه الدولة الاسلامية الكبرى ، التي كانت تضم شعوباً واجناساً متباينة انصهرت كلها في بوتقة واحدة ، واخذت تتطلع إلى ميادين العلم والثقافة ، بعد أن أدت رسالتها في ميادين العقيدة والجهاد والسياسة . كانت أبرز السمات المميزة لها هي الشجاعة في تقبل « الافكار المستوردة » دون خوف على أصالتها .

ولسنا نود هنا أن نكرر حديثاً معاداً ، يعرفه أغلب القراء ، عن حركة الترجمة الواسعة النطاق في ميادين العلوم والفلسفة ، ولكن الذي نود أن نشير إليه ، لأن له دلالة خاصة في حديثنا الحالي ، هو أن الدول التي ترجم عنها المسلمون كانت في معظم الأحيان دولاً راسخة الاقدام في ميادين الثقافة المختلفة ، ومن ثم فقد كان لدى هؤلاء المسلمين مبرر للخوف من طغيان ذلك الفكر المستورد الذي يقتحم أرضاً بكرأ لم تمر بتجربة الفكر الفلسفي والعلمي الا حديثاً . ومع ذلك فإن شيئاً من هذا لم يحدث ، على الأقل في عصور المد الفكري والتوسع الثقافي ، ولم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزاء « الافكار المستوردة » ، بل ركزوا جهودهم على اختبارها واستخلاص ما يصح منها للادماج في تراثهم .

وبفضل هذه الشجاعة في قبول « الفكر المستورد » ظهرت في العلم الاسلامي مجموعة متألفة من الفلاسفة والعلماء والمؤرخين والمفكرين الاجتماعيين كانت منارة للعالم كله خلال العصور الوسطى المظلمة . وكانت هذه الأسماء اللامعة هي التي قدمت ، فيما بعد ، إشعاعها العلمي والفكري إلى أوروبا ، وأسهمت بدور يتزايد الاعتراف به ، في إنهاض العلم والفكر الأوروبيين ونقلهما إلى عصر جديد . وهنا قام الفكر الاسلامي بدور عظيم بوصفه « فكراً مصدراً » ، وكان استيراد أوروبا لهذا الفكر أهم عوامل نهضتها الحديثة .

هذه حقائق معروفة ، ولكن الذي ننسأه أحياناً هو أن الفخر الذي نحس به إزاء الدور الذي قمنأ به في « تصدير » فكرنا وعلمنا إلى أوروبا ، معناه أننا نعترف بأهمية استيراد الفكر ، لأن التصدير والاستيراد عمليتان متلازمتان ، بل

هما وجهان لعملة واحدة . ومع ذلك ، فإنك تجد الكاتب الواحد يحارب « الأفكار المستوردة » بلا هوادة ، ويشيد في الوقت ذاته بدور العرب العظيم في تنوير الأوروبيين ، ويعطي أوروبا - في نهاية العصر الوسيط - كل الحق في أن تستورد من العرب ما شاءت من الأفكار ، ولا يكف عن التباهي بهذه الحقيقة ، كل ذلك دون أن يدرك فداحة التناقض الذي يقع فيه حين ينكر مبدأ استيراد الفكر من جانب ، ويزهو به من جانب آخر .

وإذن ، فمن أصعب الأمور أن يقوم المرء بعملية تنقية وتصفية للتراث كيما يستخرج منه بلورة الأصالة صافية غير مختلطة ، لأن الاتصال والتبادل والأخذ والعطاء قديم قدم الحياة الانسانية . وجن نقول ان الفكر المستورد يمكن أن يقضي على أصالتنا ، فلا بد أن نعي جيداً أن قدراً غير قليل من هذه « الأصالة » ذاتها كان في الأصل فكراً مستورداً ثم أمكن استيعابه . . والأمر هنا ، في حالة الأمم والحضارات لا يختلف كثيراً عنه في حالة الأفراد : فهل يستطيع أحد أن يحدد - في أي عمل أدبي مشهور - نصيب العوامل الذاتية النابعة من عقل الكاتب وحده ، ونصيب الثقافة التي تلقاها من المصادر الخارجية ؟ وحتى لو شهد الكاتب ذاته بأن عقله الخاص كان منبعه الرئيسي ، أليس من المرجح أن يكون هذا العقل ذاته حصيلة تفاعلات لا أول لها ولا آخر مع مصادر تأثر بها هذا الكاتب في مختلف مراحل حياته ، وأن هذا المنبع لا يبدو له - ولنا - أصيلاً إلا لأن الكاتب عرف كيف يهضم هذه المؤثرات الخارجية ويحولها إلى عناصر أصيلة فيه ؟ إن مسألة وضع الحد الفاصل بين الأصيل والمستورد مسألة معقدة غاية التعقيد ، ومن ثم فإن الوقوف في وجه التفاعل الثقافي بحجة الحرص على أصالتنا هو موقف ينطوي على اغفال للعناصر العديدة والمكونات الشديدة التباين ، التي أسهمت كلها في تكوين ما نطلق عليه نحن اسم « الأصالة » .



ولكن ، هل يعني هذا النقد الذي نوجهه إلى الحملة الضارية التي تشن في هذه الايام ، في العالم العربي بالذات ، على ما يسمى « بالفكر المستورد » - هل

يعني أن كل فكر يأتي من الخارج يستحق أن نرحب به ونفتح له أبوابنا على مصراعها ؟

الواقع أن الامر ليس كذلك على الإطلاق .

فهناك بالفعل أنواع من « الفكر المستورد » ينبغي أن نقف منها موقف الحذر الشديد ، هي تلك التي تتسرب إلى العقول خلسة ، بطرق ملتوية غير مباشرة ، وتؤدي في نهاية الأمر إلى تكوين اتجاهات ضارة لدى من يتلقاها ، وخاصة إذا كان حدثاً ذا خبرة محدودة . ويتمثل هذا الخطر بوجه خاص فيما تنقله الوسائط الاعلامية الشعبية من أعمال يفترض أنها فنية ، ولكنها مليئة بالأفكار والاتجاهات الضارة ، التي يراد منها تحقيق أغراض مرسومة مقدماً .

وقد تنبّهت كثير من الدول المتقدمة ، بل الهيئات الدولية ، إلى أخطار وسائل الاعلام الجماهيرية التي تنقل أعمالاً فنية جذابة مشوقة ، كالأفلام والمسلسلات التلفزيونية ، ولكن حصيلتها النهائية هي تكوين اتجاهات إلى العنف الدموي ، أو فقدان الاحساس بالتعاطف الانساني ، أو الاعجاب بأنواع زائفة من البطولات ، أو التفنن في أساليب ارتكاب الجرائم ، أو الميل المفرط إلى الاستهلاك المقصود لذاته ، والذي لا يخدم أي هدف معقول .

هذه الأعمال الاعلامية ذات القشرة الفنية الهشة ، التي تتغلغل في كل بيت وتثبت قيميا غريبة غير مقبولة حتى بالنسبة الى كثير من المجتمعات الصناعية المتقدمة ، والتي يحذر من أخطارها المفكرون حتى في بلادها المنتجة ذاتها ، هي التي تشكل بالفعل فكراً مستورداً ينبغي أن نقف منه موقف الحذر الشديد . ومع ذلك فإن من عجائب المفارقات في بلادنا العربية أن الدول التي تحارب الفكر المستورد بضراوة ، هي ذاتها التي تفتح أبوابها على مصراعها لهذا النوع من الإعلام المغرض ، ولا تبذل أي جهد لحماية مجتمعاتها من التأثير الهدام لهذه الاعمال الفنية ذات الجاذبية السطحية الرخيصة . وهكذا ففي كثير من المجتمعات التي كانت تقوم على التكافل والتساند ، بدأت تظهر قيم الانانية والتزاحم وحب الظهور والرغبة في التسلق على أكباد الآخرين ، وأخذت

الاجيال القديمة في هذه المجتمعات تتساءل يوماً عما حدث لتراثها المعنوي الذي يزداد اختفاء يوماً بعد يوم ، وتترحم على أخلاق الأجداد وقيمهم الانسانية . دون أن تبذل أي جهد في محاربة هذا النوع البالغ الضرر من الفكر المستورد .

وهكذا تنقلب الآية بصورة تدعو إلى السخرية والرتاء في آن معا : فالدول الصناعية المتقدمة التي هي صاحبة المصلحة الحقيقية في محاربة كثير من أنواع الفكر الذي نصفه نحن بأنه مستورد ، تقف ازاء هذا الفكر - مهما تطرف - موقفاً ينطوي على قدر كبير من التسامح واتساع الأفق والتعامل معه بمقارنته بالمنطق والحجة . ولو ظهرت دعوة إلى محاربة هذا الفكر في مجلة انجليزية أو كتاب فرنسي أو صحيفة امريكية لكانت تلك الدعوة أضحوكة الموسم .

ومن جهة اخرى فإن التيارات الضارة التي تأتي بها أجهزة الاعلام الجماهيرية تجد من يتصدى لها بقوة وحسم في نفس البلاد التي أنتجتها ، على حين أننا نتلقاها بالأحضان ونفتح لها بيوتنا لكي تعيش مع عائلاتنا ونمارس تأثيرها الفتاك في عقول أبنائنا ، وكان هذه التيارات ليست من الفكر المستورد في شيء .



وبعد فلست أود ، أن اختم مقالى هذا دون أن أبوح لك بشعور كان يعتل في نفسى طوال كتابتى هذا المقال . فمن الجائز أنك قد اقتنعت بالحجج التي أتيت بها في مقالى ، وأدركت بعد قرائته أن كثيراً من التعبيرات التي أصبحت وسائل الاعلام تصبها على رؤوسنا ليل نهار - وعلى رأسها تعبير الأفكار المستوردة التي يطلب إلينا أن نرفضها حق قبل أن نعرف ما هي - لا ينبغي أن تقبل على علائها .

أجل ، سوف أتفاءل وأتصور أنك قد اقتنعت بهذا كله ، وربما اعتقدت أن كاتب المقال قد أحرز انتصاراً حاسماً على أولئك الذين يعتمدون على أساليب دعائية لا تركز على عقل ولا منطق .

ومع ذلك فلتكن واثقاً أن النصر ، مع هذا كله معقود لاعداء الفكر

المستورد ، وأن هؤلاء هم الرابحون ، حتى لو كانت كل كلمة في هذا المقال معولا يهدم الارض التي يرتكزون عليها .

إن هؤلاء ، في نهاية الامر ، هم المتصورون لأنهم هم الذين يحددون ميدان المعركة ، ويفرضون علينا أن نناضل في سبيل أهداف عفا عليها الزمان . . فمهما كانت قيمة الكلام الذي قراته في هذا المقال فإنك ستجد لو فكرت قليلاً أنه ليس إلا دفاعاً عن شيء ما كان ليحتاج - في الظروف الطبيعية - إلى جدل وإلى اضعاف وقت كاتب أو قارئ . ذلك لأن كل ما فعله كاتب هذه السطور هو أنه دافع عن بديهة بسيطة ، هي أن التفاعل الثقافي ضروري ، وأن التأثير المتبادل بين خبرات المجتمعات المختلفة أمر لا غناء عنه . هذا هو المستوى الذي يجد الكاتب نفسه مضطراً إلى الهبوط إليه عندما ينحدر مستوى الجدل الثقافي ذاته . وهذا المستوى الهابط هو في ذاته نجاح باهر ولأولئك الذين يفرضون علينا معارك مفتعلة حول موضوعات لا معنى لها ، كموضوع الفكر المستورد .

إن قدرا كبيرا من الطاقات الذهنية لمفكري الامة العربية الحريصين على مستقبلها ، يضيع هباء في أمور كان ينبغي أن نكون قد تجاوزناها منذ أمد بعيد . فكم من كتابات جادة وملتزمة أصبحت تخصص اليوم لمجرد اثبات أن العقل ضروري للامة العربية ، وللدرد مثلاً على أولئك الذين لا يكفون عن الخط من شأن العقل والتشكيك في قيمة العلم . وقد يظن القارئ أن أنصار العقل ، الذين يملكون دائماً حججاً أقوى ، قد انتصروا ، ولكن حقيقة الامر هي أن خصومهم هم المتصورون ، لأنهم أفلحوا في الانحدار بالجدل الثقافي إلى مستوى مناقشة أسئلة أولية مثل : هل نستخدم العقل أولاً نستخدمه ؟ وبدلاً من أن نتجادل حول أحدث النظريات التي يتوصل إليها هذا العقل ، في بحثه للطبيعة والانسان ، ونسائر العصر في آخر تطوراته الفكرية ، نجد أنفسنا مضطرين إلى بذل الجهد المضي لاثبات المبدأ الأول الذي كان مفروضاً أن نكون قد سلمنا به منذ أمد بعيد .

وبالمثل تهدر طاقاتنا العقلية في إثبات أهمية الاتصال الفكري وتبادل الخبرات والتجارب بين الشعوب ، لأن أعداء الفكر المستورد فرضوا علينا هذا الموضوع ميداناً للمعركة ، التي لا تشرف الخاسر ولا الرابع .

وهكذا فقد يبدو لأول وهلة أن المدافعين عن العقل ، وعن الاتصال الفكري بين المجتمعات ، هم الجديرون بتصفيق جماهير المثقفين ، ولكن حقيقة الأمر أنهم مهزومون حتى لو انتصروا ، لأن خصومهم نجحوا في إيقاف تيار التقدم ، والرجوع بمستوى المناقشة إلى السواء ، واختاروا ميداناً للمعركة تلك الأوليات والأساسيات التي كان ينبغي علينا تجاوزها منذ عهد بعيد .

وانه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً إلى أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب في أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها نهائياً لصالح العقل والتقدم . . . فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل ، وأعداء التبادل الفكري الخصيم ، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرننا من الزمان ، بالنسبة إلى العرب بأنفسهم ، وخيبة قروضا على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة ؟

أليس محي ، أيها القارئ ، في أن خصوم الأفكار المستورقة جديرون

بالتهته ؟ !

الفصل العاشر

ماركس و «أفيون الشعوب»

من أصعب الأمور أن يتحدث المرء عن فكر ماركس والماركسية بروح محايدة . فلم يكن فكر ماركس مجرد فلسفة من الفلسفات التي تظهر وتختفي دون أن تترتب على ظهورها أو اختفائها نتائج عملية واضحة ومباشرة . ولم يكن ذلك الفكر مجرد تأملات نظرية يستطيع المرء أن يعرضها ويتخذ منها موقفاً ، بالقبول أو الرفض ، وهو هادئ الأعصاب ، لا يتدخل في الحكم الذي يصدره إلا عقله فقط . بل إن فكر ماركس ، الذي يحطم الحاجز القديم بين الميدان النظري والميدان العملي ، وأزال كل الفواصل بين التأمل والممارسة ، لا بد أن يشير في نفس من يريد أن يحكم عليه ، انجهاها إلى الرفض العنيف أو القبول المتحمس ، لا ترجع أسبابه إلى قيمة هذا الفكر بالمقاييس العقلية وحدها . فانت قد تقبل فكر أفلاطون أو ديكارت أو حتى سارتر أو رفضهم بعقلك ولا تشعر بأن قبولهم أو رفضهم يؤثر عليك عمليا في شيء . أما ماركس فينفرد بأنه يرغمك ، سواء كنت معه أم عليه ، على التخلي عن موقف الحياد العقلي .

ذلك لأن فكر ماركس ، الذي تجسد في القرن العشرين على شكل ثورة اجتماعية شاملة ، أحرزت نجاحاً في جزء غير قليل من العالم ، وما زالت تشرط طريقها بنشاط في أجزاء كثيرة أخرى ، قد أصبح يهدد مصالح قوية يخشى عليها

مجلة روز اليوسف - يونيو (حزيران) ١٩٧٧ .

الكثيرون ، ويسعى غيرهم إلى الانقضا ض عليها . وفي وضع كهذا لا يستطيع كل من الفريقين أن يفكر بطريقة محايدة : إذ أن الفريق الذي يشعر بأن ماركس يهدد مصالحه يستخدم كل الأساليب من أجل تشويه فكره وعرضه بطريقة ممسوخة ، ونسيء فهمه عمدا ، على حين أن الفريق الذي يتخذ من فكر ماركس أداة للثورة يتحمس له تحمسا مفرطا ، ويتخذ منه موقفا تبريريا ، لأنه يعمل حسابا لتطبيقاته العملية قبل كل شيء . وهكذا يعجز كل فريق عن أن يزنه بميزان النقد المحايد ، أو أن ينظر إليه بطريقة موضوعية خالصة ، لأن المصالح العملية تشابكت مع الفكر النظري تشابكا وثيقا . وأنا اعترف بأن الحياد التام والموضوعية المطلقة ، ازاء أي مذهب فكري ، مستحيلان عمليا ، ولكن العوامل التي تخرجنا عن حيادنا ، تعمل في حالة المذاهب الأخرى بطريقة خفية مستترة ، أما في حالة ماركس فهي صريحة واعية ، لا يحاول أحد إخفاءها ، وحتى لو حاول فلن يستطيع .

ولقد كانت نتيجة هذا الوضع ، الذي ينفرد به ماركس عن سائر المفكرين ، هي ضرب نطاق من التحريم على فكره ، بحيث ابتعد الكثيرون عن محاولة فهمه ، حتى أولئك الذين تسمح لهم امكانياتهم الثقافية بأن يفهموه . أما في الحالات التي بذلت فيها محاولات لعرض تفكيره - وهي في بلادنا قليلة - فإن التشويه المتعمد (الذي يرجع إلى تدخل المصالح) كان هو الغالب .

وهكذا اقتصرت معارف الغالبية العظمى من قراء الصحف والكتب غير المتخصصة ، فيما يتعلق بماركس ، على مجموعة صغيرة من التعبيرات المحفوظة المتكررة ، وحتى هذه التعبيرات تُعرض في جميع الأحيان بطريقة مشوهة أو محرفة أو مقطوعة من سياق أوسع ، له معنى مخالف .

ومن بين هذه التعبيرات جملة ربما كانت تشكل الحصيلة الوحيدة المعروفة عن ماركس في عقول عدد غير قليل من الناس ، فضلا عن أنها هي السلاح الأقوى - وربما الوحيد - الذي يُستخدم في عمارية ماركس في البلاد النامية التي يغلب عليها طابع التدين ، ومنها بلادنا العربية ، ومصر بوجه خاص . تلك هي الجملة المشهورة : « الدين أفيون الشعوب » .

وسوف أحاول في هذا المقال أن أُلقي الضوء على هذه العبارة المشهورة ، دون أية محاولة للدفاع أو الهجوم . فمن المفيد ، في رأيي ، أن يعرف القارئ - في بلادنا بوجه خاص - المعنى الذي استخدم به ماركس هذه العبارة ، والظروف التي قيلت فيها ، وأن يتضح له الخلفية التي حددت موقف ماركس من الدين . حتى يتسنى لهذا القارئ أن يحدد لنفسه موقفاً مبنياً على علم ومعركة ، تجاه أولئك الذين لا يقدمون إليه ماركس إلا من خلال جملة المشهورة عن الدين .

* * *

ولأبدأ أولاً بالسياق الذي وردت فيه هذه العبارة : ففي كتاب « مقدمة لنقد فلسفة الحق أو القانون عند هيجل » (وهي من كتابات ماركس المبكرة) يقول :

« ان العذاب الديني تعبير عن العذاب الفعلي، وهو في الوقت ذاته احتجاج على هذا العذاب الفعلي » فالدين هو زفرة المخلوق المضطهد ، وهو بمثابة القلب في عالم بلا قلب ، والروح في أوضاع خلت من الروح . إنه أفيون الشعب ، (لاحظ أنه استخدم كلمة « الشعب » بصيغة المفرد ، لا الجمع كما هو شائع) .

هذه الفقرة هي أطول الفقرات التي تحدث فيها ماركس عن الدين . وهي تكشف بوضوح عن السياق الذي قيلت فيه عبارته الشهيرة . فلم يقل ماركس هذه العبارة على سبيل النقد أو التحامل أو التشنيع ، بل انه ، بعكس ذلك ، قالها في سياق يعد فيه الدين تعويضاً للإنسان عما فقده في العالم الفعلي المحيط به ، وتخفيفاً لما يعانيه من بؤس . إن الدين في هذا النص عزاء للإنسان مطحون ، وهو يظل ضرورياً ما دامت الأوضاع التعسة التي يجيهاها الإنسان قائمة : إذ أن من القسوة المفرطة أن تحرم المظلوم المضطهد حتى من الأمل في حياة أخرى أفضل من حياته التعسة ، أو أن تسلبه الإيمان الراسخ بأن في الكون نظاماً عادلاً ، وبأن هذه العدالة إذا تمهلت أو تأخرت قليلاً ، فانها لا تهمل .

ولكي نزيد ما يعنيه ماركس ايضاحاً ، نصرب له مثلاً من المشاهد المألوفة

في الأفلام المصرية : ففي هذه الافلام تجدد الشرير (وليكن فريد شوقي) يحتسي الخمر قبل أن يشرع في ارتكاب جريمته ، لكي تعطيه الخمر مزيدا من التشجيع والقوة الدافعة إلى ارتكاب الجريمة ، كما تجدد البنت الطيبة المظلومة (ولتكن فاتن حمامة) تلجأ إلى الخمر لتسى همومها وتخفف من وقع الكوارث التي تراكمت عليها . هنا يصبح للفعل الواحد ، وهو شرب الخمر ، معنيان مختلفان ، ويتضح لنا أن التحذير الذي تحدثه الخمر على نوعين ، بينهما فرق واضح : فهناك تحذير يدفع المرء إلى ارتكاب الشر ، وتحذير يخفف عن المرء وقع الشر . النوع الاول نذمه ونكرهه ، اما الثاني فنشعر ازاءه بالعطف ، رغم علمنا بأن تناول المخدر أو المسكر بكل أنواعه عمل غير أخلاقي .

والآن ، فبأي معنى استخدم ماركس تعبير « أفيون الشعب » في عبارته المشهورة ؟

من الواضح أن كل من يقطع هذا التعبير من سياقه لكي يهاجم به ماركس يستخدمه بالمعنى الأول، ولنسمه رمزيا معنى (فريد شوقي) ، مستغلا الوقع السيء للفظ « الأفيون » على الأذان ، فينسب إلى ماركس أنه جعل من الدين أداة لخداع البشر وإيقاعهم في حبال الشر . ولكن الواقع أن ماركس استخدمه بالمعنى الثاني (معنى فاتن حمامة) ، لأن السياق بأكمله يتحدث عن الاضطهاد والظلم الذي يقع على الناس ويجعل الدين عزاء ضروريا لهم في عالم لا يرحم .

فهناك اذن مغالطة واسعة الانتشار في الطريقة التي تقدم إلى الناس بها عبارة ماركس المشهورة عن الدين . وعلى حين أن من الشائع تفسير هذه العبارة بأن ماركس قصد بها إبعاد الناس عن الدين مثلما يتعدون عن مخدر ضار كالأفيون ، فإن المعنى الحقيقي الذي استخدمها به هو أن الناس لن يجدوا مفرًا من الالتجاء إلى الدين للاحتواء به من الظلم الاجتماعي المحيط بهم ، والذي يعجزون عن أن يفعلوا إزاءه أي شيء . فعبارة ماركس تنطوي ضمنا على المعنى القائل إن الدين عزاء لا بد منه ما دامت المظالم الاجتماعية قائمة ، وسيظل ضروريا إلى أن يصبح المجتمع البشري منظما على نحو تسوده العدالة ويختفي فيه

ظلم الانسان للانسان :. ولما كان التنظيم الاجتماعي العادل ما زال بعيدا عن التحقق في مجتمعات كثيرة ، فان ماركس لا يستطيع أن يدعو شعوب هذه المجتمعات إلى التخلي عن أديانها .

اله اسرائيل !

هذا التفسير ليس دفاعا عن موقف ماركس من الدين ، إذ سيظل من الصحيح مع ذلك أن الدين في نظره « أفيون » ، أي أنه ينقل البشر من عالم الواقع إلى عالم وهمي يتخيلون فيه أن مشاكلهم قد وجدت حلا أبديا لها ، وأن المظالم التي تحيط بهم قد اختفت إلى غير رجعة . وحتى مع الاعتراف بأن ماركس يرى الدين ضروريا لأولئك الذين تطحنهم قوة النظم الاجتماعية ، فان هذا لا يمكن أن يكون رأيا يرضى عنه رجل الدين ، إذ أن الدين - حسب رأي ماركس - لن يعود ضروريا بمجرد أن يحقق الانسان لنفسه نظاما يختفي فيه الظلم والاستغلال . وكل ما يمكن استنتاجه من التفسير الذي قدمناه هو أن عبارة ماركس المشهورة تحمل معنى مخففا إلى حد بعيد بالقياس إلى المعنى الذي يشيع تفسير هذه العبارة به .

ولكن موقف ماركس الأساسي يظل ، بعد هذا كله ، معاديا للدين . على أن هذا العداء بدوره كانت له ظروف ينبغي أن يلم بها القارئ بحيث يضع موقفه من الدين في سياقه الصحيح ، ويتوصل إلى الاجابة الصحيحة عن ذلك السؤال الذي أعتقد أنه سؤال حاسم في هذا الموضوع ، وأعني به : هل من الممكن أن نعمم رأي ماركس عن الدين ، أم أن هذا الرأي ينطبق على الدين في مجتمع معين ، وعصر معين ؟

إن تجربة ماركس مع الدين هي في أساسها تجربة مثقف غربي ينتمي إلى تراث يجمع بين اليهودية والمسيحية بحكم الاتصال الحضاري بين العقيدتين (أي بين العهد القديم والعهد الجديد) وبحكم الازدواج بين أسرته اليهودية والمجتمع المسيحي الذي عاش في وسطه . فما الذي أخذه ماركس على هذا التراث الديني الذي كان ينتمي إليه ؟

لن نجد صعوبة في تحديد موقف ماركس من اليهودية . فقد تخلّى عنها منذ عهد مبكر من حياته ، وقطع كل روابطه بها . وقد ألف ماركس منذ وقت مبكر رسالة معروفة باسم « المسألة اليهودية » عبر فيها عن الرأي القائل إن للديانة اليهودية أساساً دنيوياً هو الحاجة العملية والسعي إلى تحقيق المصلحة الذاتية ، فقال :

« لو وجد تنظيم للمجتمع يلغي الشروط الضرورية للأساوة ، وبالتالي يقضى على إمكاناتها ، لأصبحت اليهودية مستحيلة . وعندئذ ينقشع الوعي الديني اليهودي كما لو كان ضباباً كثيفاً يبدده هواء المجتمع المنعش » . وفي موضع آخر من هذه الرسالة نفسها يقول : « إن المال هو الإله الغيور لاسرائيل ، الذي لا يمكن أن يوجد إله قبله . والحق أن المال ليحط من قدر كل آلهة البشر ، ويحيلهم إلى سلع . إن المال هو القيمة العامة ، المكتفية بذاتها ، لكل شيء ، ومن ثم فقد سلب العالم كله - يستوي في ذلك العالم الانساني والعالم الطبيعي - قيمته الحقيقية » .

ولقد بلغ من قسوة الهجوم الذي وجهه ماركس إلى اليهودية في هذه الرسالة أن البعض قد اتهمه - برغم انتمائه العائلي إلى اليهودية - بالعداء للسامية ، وهي تهمة لا تُعقل في مثل هذه الظروف . وحقيقة الأمر هي أن ماركس قد أنشأ نهائياً ، وإلى غير رجعة ، عن العقيدة التي ورثها من أجداده ، وكثيراً ما يكون أبناء اليهود الذين يرفضون عقيدتهم (مثل الفيلسوف الكبير اسبينوزا) أشد قسوة في مهاجمتهم لليهودية ، وأقدر على كشف أخطائها ، حتى من نقادها العنصريين . ومن المؤكد أن العامل العنصري لا يكون له أي دور في هذه الحالة ، بل يسعى اليهودي المنشق إلى تحرير اليهود من أنفسهم ، ومن جمود عقائدهم حتى يمكنهم أن يسيروا مع الانسانية كلها في موكب التحرر . أما أولئك الذين يصرون على أن ماركس كان ، برغم كل شيء يهودياً ، وعلى أن الماركسية كلها جزء من مؤامرة يهودية على العالم ، فهم عنصريون قصار النظر . لا يتصورون أن من الممكن للمرء التحرر من تراثه الديني ، فضلاً عن أنهم يعطون اليهودية أهمية تفوق ما تستحق ، ويمجدونها من حيث لا يشعرون .

تراث الكنيسة

أما موقف ماركس من التراث المسيحي ، الذي يمثل التيار الرئيسي في الحضارة التي ينتمي إليها ، فهو الذي يستحق منا مزيدا من الاهتمام . ذلك لأن ماركس قد اتخذ من هذا التراث موقفا واضحا العداء . ولكن هذا العداء لم يكن شيئا بعيدا عن المألوف بين المثقفين الغربيين المستنيرين منذ فجر النهضة الأوروبية الحديثة حتى يومنا هذا .

ذلك لأن أوروبا لم تستطع أن تحقق نهضتها الفكرية والعلمية والفنية الرائعة في العصر الحديث إلا بعد صراع مرير مع الكنيسة . وكان كل كشف جديد ، وكل تقدم للروح البشرية في أي ميدان من ميادينها الواسعة ، يتحقق بعد مقاومة عنيفة من الأوساط الدينية ، وبعد محاولات مستميتة تبذلها هذه الأوساط للحفاظ على التخلف السائد . وفي هذا الصراع سقط شهداء كثيرون ، أشهرهم جوردانو برونو الذي أحرق حيا في مطلع القرن السابع عشر لأنه كان يؤمن بدوران الأرض حول الشمس ويدعو إلى ذلك علنا . ولم تخل حياة أي فيلسوف أو عالم ذي شأن في فترة النهضة الأوروبية ومطلع العصر الحديث من مشكلات مع رجال الدين ، وهي مشكلات كانت تصل أحيانا إلى حافة الهاوية ، كما في حالة جاليليو ، أو كانت تؤدي بالمفكر أحيانا أخرى إلى التخفي والانزواء ، والحذر ، كما في حالة ديكارت واسينوزا ، أو تدفعه إلى الاحتفاء بسلطة الدولة من خطر الكنيسة ، كما في حالة بيكن وهيز وريما هيوم .

ولقد ظل هذا الوضع في أوروبا قائما حتى القرن التاسع عشر ، بل إن آثاره لم تختف تماما حتى يومنا هذا . ولكن الأمر المؤكد هو أن الكنيسة بدأت تنتقل إلى موقف الدفاع منذ عصر التنوير ، أي في القرن الثامن عشر ، على حين أنها كانت في القرنين السابقين تهاجم بشدة ، وبلا رحمة ، دفاعا عن مصالحها التي كان معظمها ، في واقع الأمر ، دنيويا خالصا ، وإن كانت المبررات التي كانت تقدمها على السطح الظاهري ذات طابع روحي بالطبع . وليس أدل على دنيوية هذه المصالح من أن مارتن لوتر ، الذي تعلقت عليه

الآمال في البداية بعد أن قام بحركة الاصلاح المشهورة ، وانشق على الكنيسة الكاثوليكية داعياً إلى اقامة علاقة مباشرة بين الانسان والله دون وساطة جهاز فاسد يسيطر عليه رجال يحترفون الدين - أقول إن مارتن لوثر هذا ، عندما اختبر في ميدان الواقع العملي، قد رسب رسوباً شنيعاً ، وأثبت أنه لا يقل تعلقاً بالمصالح الدنيوية عما أعلن انشغاقه عليهم : ففي عام ١٦٢٦ نشبت ثورة الفلاحين بزعامة « توماس مونستر » للمطالبة بادن الحقوق الانسانية للفلاحين في عصر بلغ الاقطاع فيه أقصى درجات استبداده . ولكن المصلح الديني وقف إلى جانب المصالح القائمة ، ولم يقدم أي عون للفلاحين الذين كانت ثورتهم متأثرة بتعاليمه ، بل إنه دعا الأمراء إلى سحقهم بلا رحمة ، وكان هذا ما حدث بالفعل في مذبحه من أشهر المذابح في التاريخ الاوربي الحديث .

كان هذا هو تاريخ الكنيسة في التراث الغربي الذي يتمي إليه ماركس . ولم يكن من المستغرب أن يدخل عدد كبير من المفكرين في صراع معها خلال مرحلة أو أخرى من حياتهم . بل إن هذا الصراع اتخذ منذ عصر التنوير طابع الهجوم السافر ، واشتهر في هذا الصدد مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين يعرفون باسم « فلاسفة الموسوعة » ، منهم ديدرو ولامترى ودولباخ ، هاجموا الدين بقسوة بالغة ، وبصراحة تثير الدهشة . ولم يعد في استطاعة الكنيسة منذ ذلك الحين أن تقضي على حياة نقادها ، كما كانت تفعل من قبل ، ولذلك اكتفت بالدفاع النظري ، وبتغيير مواقعها باستمرار كلما أرغمها التقدم البشري على التراجع والقيام بتنازلات .

ولقد كان كثير من هؤلاء المفكرين يهاجمون الدين في ذاته ، ولكن مهاجمتهم للدين كانت في واقع الأمر انعكاساً مباشراً لموقفهم من النموذج الوحيد الذي عاشوا في ظله وتأثروا به في حضارتهم الغربية ، وأعني به الكنيسة المسيحية بجهازها الهرمي المحكم ، وبموقفها التاريخي من اتجاهات التقدم العلمي والفكري والاجتماعي . وعلى ذلك فإن ماركس لم يكن إلا واحداً في سلسلة طويلة من المفكرين الذين أفرزتهم الحضارة الغربية الحديثة، والذين وجدوا لزاماً عليهم أن يهاجموا الدين دفاعاً عن حقوق الانسان . وبطبيعة الحال كان هناك غمط

آخر من المفكرين ، لا يرون أي تعارض بين الدين وتأكيد حقوق الانسان ، ولكن هذا النمط لم يكن له وزن كبير في فترة الصراع الأولى ، التي دامت من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ، ولم يظهر كقوة فكرية ذات تأثير إلا بعد أن أصبحت الاتجاهات العلمانية والعقلانية آمنة راسخة الاقدام ، بحيث لم يعد هناك خوف من الارتداد إلى عهد السيطرة الشاملة للكنيسة .

ولم تكن لدى العدد الأكبر من هؤلاء المفكرين الغربيين الذين هاجموا الدين أية نظرية اجتماعية تؤدي إلى أي نوع من الاشتراكية أو الشيوعية . أي أن الصراع بين الفكر والدين في العالم الغربي لم يكن مرتبطاً بالضرورة بالثورة الاشتراكية ، بل ان الاشتراكيين بأكملهم لم يكوّنوا سوى أقلية ضئيلة ضمن مجموعة كبيرة من المفكرين الذين دخلوا في معارك مع الدين دون أن يكون لنظرياتهم مضمون اجتماعي ثوري واضح .

وهكذا يتضح للقارئ أن هناك خطأ أساسياً آخر في كل الكتابات السوقية الشائعة التي تصور موقف ماركس بأنه ظاهرة فريدة في تهجمه على الأديان ، وتغفل تلك الحقيقة التاريخية التي لا يستطيع أحد إنكارها، وهي أن التيار المعادي للدين تيار رئيسي في الفكر الغربي ، كان موجوداً منذ فجر النهضة الحديثة ، قبل أن تظهر الماركسية بمئات السنين . أما في عصرنا الحاضر فقد اشتد هذا التيار قوة ، واشتهر من بين ممثليه عدد كبير ممن لا يتمون أصلاً إلى الماركسية . ومع ذلك فإن هذه الكتابات غير العلمية تكيل المديح لمفكرين مثل برتراند راسل أو هيدجر أو سارتر ، دون أن تشير إلى أن موقفهم من الدين لا يقل عداً عن موقف ماركس وأتباعه ، مما يثبت أن الهجوم على ماركس بسبب الدين إنما هو تغطية سطحية لأسباب أقوى وأعمق .

* * *

يمكننا إذن أن نقول إن تجربة ماركس مع الدين كانت تجربة مع تراث ديني رجعي في صميمه ، نشبت بينه وبين الفكر العلمي والانساني معارك قاسية راح ضحيتها شهداء كثيرون ، وكان يُستخدم أداة سهلة ، مضمونة المفعول ،

لتخدير الناس وصرفهم عن محاربة المظالم المحيطة بهم . أي أن هذه التجربة كانت ، بالاختصار ، مصطبغة بالطابع الخاص لتراث حضاري معين هو التراث الأوروبي الغربي ، ولموقع زمني خاص في هذا التراث .

على أن هناك تجربة أخرى لم يكن من الممكن أن يعرفها ماركس ، لأنها تنسب إلى تراث حضاري لم يعرفه معرفة كافية ، فضلا عن أن معالمها لم تتحدد إلا في عصر لاحق لذلك الذي عاش فيه ماركس . تلك هي تجربة الدين كقوة تحررية ، يستمد المجتمع منها طاقة روحية تعينه على التصدي لطغيان الاستعمار الاجنبي . وهذه التجربة لم تظهر ملامحها إلا في بلاد العالم الثالث ، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وإن كان تأثيرها لم يتضح بجلاء إلا في القرن العشرين .

ولقد تنبه الغرب ذاته إلى الدور الذي قام به الدين في بلاد العالم الثالث من أجل حشد الطاقات الروحية لأبنائه في مواجهة القوة المادية التي واجهتهم بها الاستعمار الغربي . وظهر الدين في شوب جديد ، ودور جديد ، في كثير من الحركات التحررية في أمريكا اللاتينية . وانشق كثير من رجال الدين عن الكنيسة التقليدية وانضموا إلى صفوف الثوار دون أن يتخلوا عن وظيفتهم الأصلية كرجال دين . (وهذا أهم ما في الأمر) . كما كان لبعض الرهبان البوذيين دور ملحوظ في مساندة الثورة التحررية في فيتنام ومكافحة طغيان العصابة الحاكمة العميلة قبل الوصول إلى النصر النهائي .

على أن أروع نماذج اتجاذ الدين قوة تحررية ضد الاستعمار قد تمثل في عالمنا العربي . فقد تنبه المستشرق الفرنسي « جاك بيرك » ، الذي عاش فترة طويلة من حياته في شمال إفريقيا ، إلى الدور الكبير الذي لعبه الدين الاسلامي في الثورة الجزائرية ، وفي حركة مقاومة الاستعمار الفرنسي في شمال إفريقيا عامة ، وجعل من هذه الظاهرة موضوعا رئيسيا لعدد غير قليل من كتبه . وكانت الحقيقة التي توصل اليها هي أن الدين في هذه المنطقة من العالم لم يكن على الاطلاق عاملا مخدرا للشعوب ، بل كان على العكس من ذلك سلاحا

عظيم الفاعلية ، نبه الشعوب إلى حقوقها ، وساعدها على حفظ أصالتها وصون تراثها في وجه استعمار يملك قدرة هائلة على التغلغل والتسلط ، لا في الميدان السياسي والاقتصادي فحسب ، بل في الميدان الفكري والحضاري أيضا . فتمسك شعوب تونس والمغرب والجزائر بقيمها الدينية في عصر الاستعمار الفرنسي لم يكن على الإطلاق من قبيل « الدروشة » أو التخدير ، بل كان هو القوة التي أعانتها على التصدي لمحاولات القضاء على هويتها وأصالتها . وهكذا أفلحت هذه الشعوب في مقاومة جهود فرنسا من أجل تغريبها - وأنا استخدم كلمة « التغريب » هنا بمعنى متكاملين : معنى الاغتراب عن الذات وتراثها وأصالتها من جهة ، ومعنى الاصطباغ بالصبغة الغريبة من جهة أخرى - بفضل تشبثها بطوق النجاة الأخير الذي بقي لها ، وهو القيم الدينية .

على أن هذا النموذج لا يقتصر على شمال أفريقيا ، أو على الأمثلة التي أشار إليها جاك بيرك فحسب . ففي مصر كانت كثير من الثورات الشعبية ضد الاستعمار تتخذ طابعا دينيا ، وذلك منذ وقفة الشيخ عمر مكرم الوطنية الرائعة ضد طغيان الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . حتى الدور البطولي الذي قام به رجال الدين المسلمين والمسيحيين في ثورة ١٩١٩ ، وفيما بين هذين الموقفين كان لرجال الدين دور يسذكر في ثورة عرابي . بل انني ، وإن لم أكن مؤرخا ، اتصور أن حلقة الذكر المشهورة التي قيل أن عرابي قد أقامها عشية موقعة التل الكبير (وهي الموقعة التي كان يعرف انها حاسمة في تقرير مصير البلاد ازاء الاحتلال البريطاني) كانت لها - إذا كانت قد حدثت بالفعل - دلالة رمزية بالغة . فتفسيرها الظاهري هو أنها كانت دليل التخلف في وجه قوى استعمارية تستند إلى أحدث أساليب التكنولوجيا المعروفة في ذلك الحين . ولكن تفسيرها الأعمق هو أنها كانت محاولة لاستخراج القيم الدينية من أعماق الوجدان الشعبي ، كيما يستمد منها الشعب طاقة يدافع بها عن هويته الأصيلة ضد خطر دخيل . فهنا ، في ساعة الخطر ، كان الدين صيحة تتجمع بها القوى الشعبية تحت لواء واحد ضد العدو الذي يهدد كل القيم والمقدسات . وما كان أشبهه في ذلك ، وهو قياس منع الفارق طبعا ،

بجوزيف ستالين حين لجأ في خطبته المشهورة غداة الغزو النازي لبلاده إلى استخدام لفظ « روسيا » بدلا من لفظ « الاتحاد السوفيتي » لكي يربط حاضِر الشعب بماضيه ، ويدعوه إلى الذود عن مقدساته . إن الدين في هذه الحالات جميعا إنما هو عودة إلى الاعباق السحيقة في ساعة الخطر ، ودعوة إلى انبعاث أعمق ما في الذات الاجتماعية لمواجهة عدو غريب غاصب .

على أن القيم الدينية ، في العالم الثالث ، لا تُستخدم دائما على هذا النحو المؤدي إلى التقدم . فنحن نعرف جميعا تلك الحالات التي استُخدم فيها الدين قوة تحارب التحرير وتتحالف مع الغاصب والمستعمر والمستغل ، وتضفي على أطماعهم هالة من القدسية ، وكأنها تحقيق لارادة الله في الارض . وحسبنا أن نذكر بعض الأمثلة من التاريخ القريب : فباسم الدين أسقطوا مصدق وعاد احتكار البترول مسيطرا على ايران ، وباسم الدين انقلبوا على نظام سوكارنو - الذي كان مخلصا في ايمانه - وارتكبت في أندونيسيا مذبحه من أفظع مذابح التاريخ ، قتل فيها كل من كان له اتجاه تحرري وطني على أساس أنه « شيوعي » ، وباسم الدين حوِّب نظام سلفادور الليندي الوطني حتى سقط رائده الشيخ في ميدان الشرف ومات ميتة الأبطال ، وحلت محله دكتاتورية بلغ جبروتها وارهابها حدا جعل أولئك الذين أقاموها يخجلون من انتسابها اليهم ، ويتبرأون منها ظاهريا حتى لا يفتضحوا أمام العالم المتحضر ، وباسم الدين - بالأسس القريب - قتل مجيب الرحمن وأفراد أسرته البعيدون والقريبون بطريقة فيها من الجبن والخسة ما يثير الاشمئزاز ، دون تمييز بين رجال ونساء وأطفال .

وخلاصة القول ان الصورة المتعلقة بالدور الاجتماعي الذي يستخدم فيه الدين في العالم الثالث ، شديدة التعقيد . فهناك مؤمنون مخلصون لا يستمدون من الدين الا مبادئ تساعد على التقدم والتحرر ، وهناك أيضا مؤمنون ، بعضهم على الأقل مخلصون ، يستخدمون الدين وسيلة للقهر والرجوع إلى الوراء . وفي استطاعة كل من الفريقين أن يأتي بالمبررات التي يؤيد بها موقفه ، والتي هي في نظره مقنعة كل الاقناع .

ولكن ما يهمنا في الموضوع ليس المقارنة بين هذين الموقفين ، بل هو اثبات التعقد الشديد للصورة ، وإيضاح أن مشكلة دور الدين في المجتمع قد اتخذت في عصرنا ، وفي مجتمعات العالم الثالث ، طابعا لا يمكن أن يكون قد خطر ببال ماركس . ففي عصره ، وفي الحضارة التي ينتمي إليها ، كانت المسألة بسيطة كل البساطة ، واضحة كل الوضوح : إذ أن كل تقدم علمي وفكري في أوروبا الحديثة لم يتحقق إلا بعد صراع عنيف ضد سلطة الكنيسة ، أعني ضد المؤسسة الرسمية التي تنصب نفسها حامية للدين .

والسؤال الحاسم ، الذي تتلاقى عنده كل خيوط هذا المقال ، هو : هل كان ماركس سيعالج دور الدين بتلك الطريقة المبسطة ، لو كانت قد أتاحت له فرصة معايشة هذا الوضع البالغ التعقيد للدين في مجتمعات العالم الثالث المعاصرة ؟

إنني أفضل أن أترك للقارئ التفكير في اجابة عن هذا السؤال . وحسبي أن أكون قد أوضحت له أن قضية ماركس المشهورة « الدين أفيون الشعوب » لا تحمل المعنى الذي يشيع تصوره ، وأن موقف ماركس من الدين كان مرتبطا بعصر معين وثقافة معينة ، وأن ماركس لو كان قد عايش تلك التجربة الشديدة التعقيد التي عاشتها مجتمعات العالم الثالث في عصرنا الحاضر ، لكان من الجائز أن يعدل أحكامه البسيطة المباشرة بحيث يعمل حسابا للدور التحرري الذي قام به الدين في بعض هذه المجتمعات .

الفصل الحادي عشر

مصطفى محمود بين الماركسية والاسلام

من المؤكد أن الدكتور مصطفى محمود انسان سعيد الحظ ، فهو ، بوصفه كاتباً ومفكراً ، قد اكتسب شعبية واسعة أتاحت لكتبه أن تكون من أوسع الكتب انتشاراً على مستوى العالم العربي كله .

وهو في شعبيته هذه يتخذ امام الجماهير الواسعة مظهر المفسر الديني ، والحكيم الفيلسوف ، والعالم المطلع . صحيح أنه ، في مجال التفسير ، لا يُرضي معظم رجال الدين المتخصصين ، سواء منهم أصحاب وجهة النظر المحافظة أو المتحررة ، وأنه في مجال الفلسفة هاوٍ يسهل على أي مشتغل في هذا الميدان أن يكتشف نقص معلوماته وضعف منطقته ، وأنه في ميدان العلم قد توقف على ما يبدو عند السنوات الأولى من فترة دراسته الطبية ، مضافاً إليها قراءات سريعة لكتب مفرطة في التبسيط .

أي أنه باختصار لا يُرضي المتخصصين في أي ميدان من هذه الميادين الثلاثة . ولكن فيهم رضاء المتخصصين إذا كانت الجماهير الواسعة قد أصدرت حكمها لصالحه ، وأصبحت تتخذ منه مصدرها الأوثق ، وربما الأوحَد ، في فهم حقائق الدين والفلسفة والعلم ؟

مجلة روز اليوسف - سبتمبر (أيلول) ١٩٧٦ .

إن القارىء المتدين ينهر حين يقرأ لدى الدكتور مصطفى محمود تفسيراً دينياً مطعماً بعبارات فلسفية ومصطلحات علمية . والقارىء الباحث عن حكمة الحياة وفلسفتها ينهر حين تقدم إليه الفلسفة في إطار ديني وعلمي . والقارىء الذي يستهدف حقائق العلم ينهر حين تعرض عليه هذه الحقائق مرصعة بحكم فلسفية ومؤيدة بنصوص دينية . وهكذا يقدم الدكتور مصطفى محمود إلى قرائه « توليفة » فكرية ترضي جميع الأذواق .

وآخر ما طلعت به علينا « عطاراة الفكر » هذيه هو كتاب عن « الماركسية والاسلام » ، ظل فترة طويلة يحتل المكانة الأولى بين الكتب الأوسع انتشاراً في القوائم التي تنشرها صحف هلت لهذا الكتاب وتلقفت ظهوره بالترحيب وزينت صفحاتها مراراً بمتقطعات منه . وأنا لا أشك لحظة واحدة في أن هذا الانتشار الواسع حقيقة مؤكدة ، ولكن هل يعبر هذا الانتشار عن قيمة حقيقية للكتاب، أم أنه من نوع انتشار فيلم « بجة كشر » على حساب « المومياء » ، أو انتشار روايات « أجاثا كريستي » البوليسية بالقياس إلى روائع شيكسبير ؟ هذا ما سأحاول الإجابة عنه في السطور القادمة .



من كلمة للدكتور مصطفى محمود نفسه ستكون نقطة بدايتي . انه يقول : « لم يكن ضعفاً في القرآن أنه لم يحدد منهجاً سياسياً ، ولم يرسم دستوراً محدداً ، وإنما كان ذلك أخذ أدلة قوته واعجازه . فقد أراد الله أن يفتح سبيل الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة دون تكيل بمنهج سماوي جامد محدد ، واكتفى القرآن في موضوع السياسة والحكم بإصدار توصيات عامة لها صفة الأزلية وعدم التغير عبر العصور ، وقال ان هذه التوصيات يكون بها الحكم مثالياً » (ص ١٨) .

هذا ما قاله الدكتور مصطفى محمود في فقرة اقتبسها كاملة حتى لا يقال انني قد اقتطعت أقواله من سياقها ، ومن هذه الفقرة أود أن أبدأ مناقشتي لكتابه ، وهي كما سيرى القارىء مناقشة مستمدة من منطق الكتاب نفسه .

فلست أود أن أقدم إلى القارئ رأياً خاصاً لي في الموضوع ، وإنما تنحصر مهمتي في كشف ما قد يكون في الكتاب من جوانب التناقض والضعف .

إن أي كاتب يذهب إلى أن القرآن لم يحدد منهجاً سياسياً ، ولم يرسم دستوراً محددًا ، يقف معارضا لرأي آخر يؤكد أصحابه - وهم في بلادنا كثيرون - أن في القرآن دستوراً مفصلاً ، ومنهجاً سياسياً كاملاً ، ومذهباً اقتصادياً شاملاً . وأنا لا أود أن أفاضل بين الرأيين ، وإنما أردت أن أسجل ، في البدء ، معارضة الدكتور مصطفى محمود لهذا الرأي الأخير ، وانحيازه إلى صف القائلين بأن النص الديني يحتوي على مبادئ عامة ، على حين أن تفاصيل أمور الدنيا والسياسة والاقتصاد متروكة لاجتهاد البشر .

ويترتب على ما يقوله المؤلف في الفقرة السابقة نتيجة لا مفر منها : وهي أن تفاصيل الأحكام الدينية نسبية الطابع ، وأن ما هو أزلي هو المبادئ العامة فقط ، وأن من الضروري أن تتغير تلك التفاصيل بتغير العصور والبيئات ، مع الاحتفاظ بالاطار الذي تشكله المبادئ العامة . وهذا ما جعل الكاتب يؤكد أهمية « الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة » ، بل انه حمل على الفكرة القائلة بثبات الأحكام السماوية في الأمور التفصيلية حملة قاسية ، تجلت في استخدامه عبارات شديدة اللهجة . . مثل وصف المنهج السماوي الثابت بأنه « جامد » . . ووصف التقييد بتفاصيله بأنه « تكبيل » .

هذا هو رأي الدكتور مصطفى محمود نفسه ، لم أزد عليه أو انقص منه شيئاً . ولكن مثل هذا الرأي لا بد أن يثير سؤالا هو : إذا كانت الأحكام الدينية تقتصر على العموميات ، وتترك التفاصيل والجزئيات لاجتهاد العقل البشري وفقا لظروف الانسان المتغيرة ، فمن أي مصدر نستمد هذه التفاصيل ؟ لا بد أن يكون ذلك من مصدر دينوي ، ولا بد أن يملأ الناس ذلك الاطار العام الذي تحدده الأحكام الدينية ، بمضمون أو محتوى مستمد من واقع حياتهم المتغيرة ، ومستلهم من فكر انساني واجتهاد بشري .

وبعبارة أخرى فإن نص كلام الدكتور مصطفى محمود نفسه يؤدي إلى القول بأن العقيدة الدينية .. من حيث هي مصدر للتشريع الاجتماعي .. ليست مكتفية بذاتها .. بل هي في حاجة مستمرة إلى مذهب انساني يكملها ويملا ما تركه من فراغات ، وهذه نتيجة ثانية لا مفر منها تترتب على كلام المؤلف .

فإذا كانت الماركسية لا تُرضي الدكتور مصطفى محمود كمذهب اجتماعي وسياسي ، وإذا كان الاسلام ، كما يؤدي اليه كلامه ، في حاجة إلى تكملة بشرية غلّا بها التفاصيل التي لا ينبغي للنص الديني أن يشغل نفسه بها .. فمن أين تأتي بهذه التكملة ؟ وما هو المذهب الذي نستطيع ، وفقاً له ، أن نستنبط تلك الجزئيات التي لا ينبغي أن « يكبلنا » فيها « منهج سماوي جهامد محدد » ؟ هذا ما لم يجب عنه مؤلف الكتاب ، بل ترك في تلك المسألة الحيوية فراغاً ضخماً ، لا يدري القارئ كيف يملؤه ، ولا في أية وجهة يسير ، أو بأي مذهب يسترشد ، إذا شاء أن ينظم شؤون حياته جملة وتفصيلاً .



ولقد أفاض الدكتور مصطفى محمود في نقد الماركسية .. وصب إليها كل ما يملك من أسلحته الهجومية .. واستخدم في وصفها أقوى الألفاظ تعبيراً عن الكراهية .. وإذا كان ذلك رأيي في الماركسية فإن احداً لن يستطيع أن ينكر عليه حقه في مهاجمتها ، بشرط ألا يتناقض مع نفسه في هذا الهجوم ، وإلا يرتكب أخطاء فادحة في فهم ذلك المذهب . ولكنني أزعم ، بعد قراءتي للكتاب الذي اكتسح الاسواق العربية ، أن مؤلفه وقع في تناقض شديد من جهة ، وأساء فهم الماركسية بطريقة مؤسفة من جهة أخرى .

ولنبداً أولاً بالتناقض ..

ففي الوقت الذي يصب فيه الدكتور مصطفى محمود نقمته على المذهب الماركسي في جميع جوانبه ، نراه يبذل جهداً مضنياً لكي يثبت أن الاسلام يتضمن كل المبادئ التي يدعو إليها الماركسيون . ولنتمع إليه وهو يقول :

« ولو نظرنا إلى الاسلام لوجدنا فيه نبعا من الأفكار والحقائق تسبق النظامين تقدما ومعاصرة .. ولوجدنا كل ما حسبناه جديدا في الاشتراكية العلمية هو أمر قديم قدم ثلاثة عشر قرنا في الاسلام . فقد جاء الاسلام من البداية مقررا مبدأ المساواة في الفرص ، وضمان حد للكفاية للفرد وتحقيق التوازن بين حرية الفرد في الربح وحقوق المجتمع ، ومبدأ الملكية الخاصة والملكية العامة (القطاع العام والقطاع الخاص) ، ومبدأ تدخل الدولة في الاقتصاد ، وهو ما نسميه اليوم بالاقتصاد الموجه ، ومبدأ مصادرة أموال المستغلين لصالح الفقراء والمظلومين » . (ص ٦٧) .

ثم يعدد الدكتور مصطفى محمود ما يتضمنه الاسلام من مبادئ نظن في عصرنا الحاضر أنها من ابتداع الاشتراكية العلمية : فالاسلام لا يسمح بالطبقية ، والاسلام يرفض التفاوت الفاحش في الثروات ، وثروة الغني لا تكون مشروعة إذا كان في المجتمع فقير واحد لا يجد القوت ، بل ان الاسلام ، في رأي الكاتب ، قد عرف المنطق الجدي أو الديالكتيكي واستخدمه (ص ٧٠-٧١) .

كل هذا كلام جميل .. ولكن ألم يفكر الدكتور مصطفى محمود أبدا فيما يؤدي إليه كلامه هذا ؟ انه يجعل حملته الضارية على الماركسية أمراً لا معنى له ، بل أمراً متناقضاً مع ايمانه الديني الذي يتدفق على صفحات كتبه ومقالاته : ذلك لأنه إذا كان الاسلام قد تضمن كل هذه المبادئ التي دعت إليها الماركسية بعده بزمان طويل ، فلا معنى للحملة على الماركسية ووصفها بأقبح الصفات ، بل إن أقصى ما يمكن أن تنتهم به في هذه الحالة هو أنها ليست مذهباً جديداً كما تتصوره ، وإنما سبقها الإسلام في كثير من مبادئها الأساسية . وهذه - كما نرى - هفوة لا تستحق أقذع الشتائم .

بل إنه إذا صح ما يقوله الدكتور مصطفى محمود فإن مهاجمته للماركسية تصبح مظهراً من مظاهر ضعف الإيمان وتزعزع العقيدة ، إذ أن المذهب الذي يتضمن كثيراً من المبادئ الدينية السامية لا يصح أن يهاجم ، بل أن من

الواجب - عند أى متدين سليم العقيدة - أن يشفع للماركسية وجود هذه المبادئ فيها ، لأنها اتفقت مع الاسلام في نقاط أساسية ، ثم اختلفت معه بعد ذلك في نقاط أخرى . وما دام الكاتب قد أثبت أن القضايا الرئيسية في الماركسية قد سبق أن دعا إليها الإسلام ، فإن هذا وحده كاف لأن يبعث في نفسه احتراماً لها ، ما دامت قد اقتربت إلى هذا الحد من عقيدته التي يؤمن بها من أعماق قلبه .

على أنني أود أن اسجل هنا ، للانصاف أن هذا التناقض ليس قاصراً على الدكتور مصطفى محمود وحده ، بل لقد شهدت السنوات الأخيرة سيلاً من الكتب التي ظهرت في مصر وفي بلاد عربية متعددة ، تتحدث عن اشتراكية الاسلام ، وتستمد كل المبادئ الرئيسية في الاشتراكية من مصادر اسلامية ثم تهاجم الماركسية بكل عنف . وهذا ما لا أفهمه ، لأن المنطق السليم لا يسمح لأصحاب هذه الكتب إلا بأحد أمرين : إما أن يهاجموا الماركسية (وهذا حق مشروع لهم اذا شاؤوا) ويؤكدوا أن الاسلام يخالف لكل مبادئها ولا يتضمن شيئاً مما تدعو اليه ، وأما أن يؤكدوا اشتراكية الاسلام ويحترموا الماركسية لأنها تضمنت على الأقل بعضاً مما سبق أن دعا اليه الاسلام . أما أن يجمعوا بين محاربة مبادئ الماركسية بقراءة وتأكيدها سبق الإسلام الى مبادئها الأساسية فهذا ما لا يقبله عقل ولا منطق .



ولنتقل في المناقشة خطوة أخرى ، ونساءل: أكان من الممكن للدكتور مصطفى محمود أو أي كاتب آخر يسلك هذا الطريق أن يكتشف في الاسلام إلى مبادئ مثل : عدم السماح بالتفاوت الطبقي ، أو تدخل الدولة في الاقتصاد ، لو لم يكن ماركس نفسه ، وغيره من المفكرين الذين دعوا إلى هذه المبادئ قد ظهروا بالفعل ؟ لقد اهتمت إليها الدكتور مصطفى محمود « بأثر رجعي » . . . وبدا له أنها كانت موجودة هناك ، في انتظار من يكتشفها . غير أن وقت اكتشافها لم يكن إلا بعد أن توصل إليها مفكر عادي من عباد الله الفقراء أمثالي وأمثالك ، وعندئذ فقط « وجدها » الدكتور مصطفى محمود وأمثاله من الكتاب في النص الديني . والدليل على ذلك أن احداً لم يتحدث عن الاشتراكية في الاسلام

إلا بعد أن ظهرت الاشتراكية بالفعل ، وبالطريقة العادية ، كما أن النص الديني ، في المجتمعات الإسلامية التي تكره الاشتراكية لأسباب « دنيوية » خالصة ، لا يفسر أبداً على أنه يحمل معنى إلغاء الطبقات أو مصادرة أموال الأغنياء لصالح الفقراء أو تدخل الدولة وتوجيهها للاقتصاد .

إننا لا نقول جديداً إذا ذهبنا إلى أن كل عصر « يقرأ » النص الديني بروح مختلفة مستمدة من ظروفه ومن المرحلة التي وصل إليها تطوره . ولو كان النص الديني قد أودع كل شيء ، من ماضي البشر وحاضرهم ومستقبلهم ، لما عاد البشر في حاجة إلى جهد أو فكر أو علم ، ولا اكتفوا بقراءة النص وتطبيقه حرفياً . ولذلك فإن الاعتقاد بوجود كل ما يحتاج إليه الإنسان حاضراً ومستقبلاً في النص الديني معناه قعود الإنسان عن الحركة وعن التطور والتطلع إلى المستقبل .

وأنا في هذه النقطة اتفق كل الاتفاق مع ما قاله الدكتور مصطفى محمود في أول فقرة اقتبستها من كتابه في هذا المقال . . . ولكن الذي أؤكد ، وأختلف فيه معه ومع أصحاب المحاولات الكثيرة التي تسير في هذا الطريق نفسه ، هو أنه ، ما دامت الحكمة الإلهية قد أرادت من النص الديني أن يكون حافزاً للإنسان إلى العمل وإلى المزيد من الارتقاء ، فإن الاجتهاد البشري في كل عصر من العصور هو الذي يمكن الإنسان من أن يهتدي إلى معان متغيرة ومتطورة في النص الديني الواحد ، ومن ثم فإن وجود النص لا يحول دون سير البشر في تفكيرهم سيرا مستقلاً . وبالاختصار فإن الدكتور مصطفى محمود يستحق الثناء على الجهد الذي بذله ، والذي سبق أن بذله عشرات غيره ، لكي يهتدي في النص الديني إلى مبادئ أساسية في الاشتراكية ، ولكنه لا هو ولا غيره كان سيتمكن من تفسير هذا النص بطريقة اشتراكية لو لم تكن الاشتراكية قد ظهرت بالفعل في مكان ما من العالم ، وعلى يد إنسان عادي مثلي ومثلك

* * *

وأخيراً ، أصل إلى الملاحظة التي ربما كانت أهم ما استلفتت نظري في

هذا الكتاب ، وهي هبوط المستوى الذي نوقش به موضوع الماركسية ، وترديد المؤلف لمجموعة من «الكليشيهات» المحفوظة التي لا تليق بأي باحث يريد أن يتعمق الموضوع . وهنا أصل إلى النقد الثاني الذي كنت قد أشرت إليه من قبل ، وهو سوء فهم الماركسية ، بعد أن فرغت من الكلام عن النقد الأول ، وهو التناقض في معالجة الموضوع .

ففي الكتابات السوقية عن الماركسية ، شاع القول بأنها مذهب يجعل الانسان عبدا للمادة ، وشاع انتقادها بالقول ان في الانسان ما هو أسمى من المادة ، وأنه لا يحيا بالخبز وحده . . وإن الفكر الماركسي لا يعترف إلا بالماديات ، ويسقط من حسابه كل العوامل الروحية والقيم الخلقية والمبادئ المعنوية . والقائلون بهذا التفسير المتذل إما أناس يرددون ما سبق أن قرأوه في كتب رخيصة ، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث في الموضوع بطريقة علمية ، وإما أناس لهم مصلحة في هذا التشويه . ومن المؤسف أن الدكتور مصطفى محمود قد انساق في كتاباته وراء هذا الاتجاه ولم يحاول أن يتعمق بحث هذا الموضوع الحيوي ، بل ان من المستبعد أن يكون قد قرأ مرجعا أصليا واحدا في الماركسية ، لأنه لو كان قد فعل لما امتلأ كتابه بتلك الأحكام المتسرعة التي تتردد على ألسن السذج أو أصحاب الأغراض .

وكما قلت من قبل ، فإن من حق المؤلف أن ينقد الماركسية كما يشاء . . ولكن إذا لم يكن هذا النقد مبنيا على دراسة متعمقة فانه يتحول إلى سلاح يرتد إليه ليصيبه هو ذاته . وكم في بلاد الغرب من نقاد للماركسية يناصبونها أشد العداء ، ولكنهم يناقشونها على مستوى متعمق يدعو إلى الاحترام . أما قصة جري الماركسية وراء الماديات فلم يعد أحد يرددها إلا في البلاد المتخلفة ، ولم تعد توجه إلا إلى الشعوب ذات المستوى الثقافي الهابط ، والتي آمل ألا نكون من بينها .

فماركس . . في نظر الدكتور مصطفى محمود يقول « بيهيمية التاريخ » (ص ٣٠) ، وفي المجتمعات الاشتراكية « لا يفهمون أن الانسان ليس مجرد بطن وغرائز » (ص ٧٤) ، كما أن « خطأ الفكر المادي أنه تصور أن ثلاث

وجبات دسمة ومصروف يد وكساء ودواء يمكن أن تكون عزاء كافيا لانسان يعلم أنه ولد ليموت « (ص ١١) .

وفي كل صفحة من صفحات الكتاب يردد المؤلف الخلط الشائع بين لفظ « المادية » الذي يطلقه ماركس وانجلز على مذهبهما في الفلسفة والمجتمع والتاريخ ، وبين السعي إلى الماديات والانقياد إلى الحياة البهيمية والحرص على اشباع البطن والفرائر .

ومع اعترافي بإمكان انتقاد الماركسية في نواح كثيرة ، فإن هذا النقد بالذات أبعد ما يكون عن روح الماركسية . بل ان الماركسية لم تظهر أصلاً إلا لكي تحارب السعي وراء الكسب والمال ، ولم تكن لها من قوة دافعة سوى مهاجمة الجشع الرأسمالي الذي أحال الانسان إلى حيوان يقتصر اللقمة من فم اخيه . ولا يوجد تشويه أبعد عن الحقيقة من استغلال اسم « المادية » ، الذي اطلقته الماركسية على نفسها ، من أجل نشر الاعتقاد بأن الماركسية تدعو الانسان إلى الجري اللاهث وراء المادة ، لأن هذا بالضبط ما تعينه الماركسية على الرأسمالية . . وهو الذي جعل الماركسية تسمى إلى القضاء على النظام الرأسمالي واحلال نظام اشتراكي أكثر انسانية محله .

ما رأيك ، يا دكتور مصطفى محمود ، في العبارة الآتية : « الانسان يصبح ثريا بقدر ما يكون ، لا بقدر ما يملك » ؟ أتدري من قائلها ؟ انه كارل ماركس ، وفي كتابه الأكبر « رأس المال » . وما رأيك في العبارة الآتية ، التي تصف حالة العامل في المجتمع الرأسمالي : « إن العامل في عمله لا يؤكد ذاته بل ينفقها ، ولا يشغل بالرضا بل بالتعاسة ، ولا ينمي بحرية قدراته الجسمية والذهنية بل يدمر جسمه ويدمر ذهنه . . ونتيجة لذلك فإن الانسان لا يعود يشعر بأنه يسلك بحرية إلا في وظائفه الحيوانية . . أي في الأكل والشرب والتناسل . أما في وظائفه الانسانية (أي العمل والانتاج) فإنه لا يشعر إلا بأنه حيوان . فما هو حيواني يغدو إنسانياً . . وما هو إنساني يغدو حيوانياً » أتدري من قال ذلك ؟ إنه كارل ماركس في « المخطوطات الفلسفية والاقتصادية » .

هل سمعت عن نقد ماركس لفكرة الربح في النظام الرأسمالي ، وهل تعلم أن أول ما تدافع به الرأسمالية عن نفسها في عالم اليوم هو أن دافع الربح (أي الكسب المادي) أساسي لدى الإنسان ؟ انني لا أود أن ادافع أو أهاجم ، ولكنني فقط أقرر حقيقة عامة : هي أن الماركسية لم تظهر أصلاً إلا لمحاربة مبدأ الربح المادي ، بوصفه حافزاً لعمل الإنسان ، في النظام الرأسمالي .

هل سمعت عن تحليل ماركس لفكرة « التشيؤ » ؟ في هذا التحليل يقول ماركس ان الإنسان قد أصبح ، في النظام الرأسمالي ، « شيئاً » يباع ويشترى ، ويعلو ثمنه وينخفض في سوق العرض والطلب ، وانعكس ذلك حتى على الانفعالات والعواطف البشرية ، فأصبحت بدورها أشبه بالسلع التي تعرض في السوق ، وأصبحت مبتذلة ، يغلفها الجشع وتتحكم فيها الأغراض والمنافع . لقد استغرق تحليل هذه الظاهرة جزءاً كبيراً من كتاب ماركس الرئيسي ، فهلا تعتقد أنه كان من واجبك أن تقرأ شيئاً من ذلك قبل أن تنشر بين الناس كتاباً عن الماركسية ؟ وإذا كنت قد قرأت ، فكيف أبحت لنفسك أن ترده الأحكام المبتذلة عن دعوة الماركسية إلى إشباع البطون وملء الجيوب ، في الوقت الذي امتلأت فيه كتابات ماركس بالدعوة إلى استرداد إنسانية الإنسان ، وتخليصه من تحكم عوامل السوق التي تمتن كرامته وتحول بينه وبين تحقيق ذاته ؟

إن التفسيرات السوقية الشائعة مبنية على فهم سطحي لتعبيرات مثل « المادية الجدلية » و « المادية التاريخية » و « التفسير الاقتصادي للتاريخ » . ولكن هذا التفسير الاقتصادي للتاريخ له حدوده التي لا يعرفها أصحاب هذه التفسيرات . فالتاريخ ، عند ماركس ، ظل حتى اليوم تاريخاً « طبقياً » ، وفي مثل هذا التاريخ لا بد أن تكون العوامل الاقتصادية والمادية هي المتحكمة في البشر . ولكن عندما يتجاوز الإنسان المرحلة الطبقية ، ويبدأ التاريخ « الحقيقي » الذي يتم فيه القضاء على كل مظاهر استغلال الإنسان للإنسان ، فعندئذ لا يعود هناك مجال لتفسير الظواهر الإنسانية تفسيراً مادياً ، لأن الإنسان سيكون قد تغلب على سيطرة العوامل المادية وأصبح هدفه هو الارتقاء بملكاته وقدراته الإنسانية ، وفي عهد كهذا لن يعود للتاريخ المادي أي معنى .

وبعبارة أخرى ، فإن المرحلة التي تحلم بها الماركسية ، وتكافح بكل قوة من أجل تحقيقها ، هي مرحلة لن يسري عليها التفسير المادي للتاريخ . أما في المرحلة الماضية والحاضرة التي يشيع فيها استغلال الانسان للانسان فإن العوامل المادية ستظل هي التي تتحكم في سلوك البشر ، وفي فلسفاتهم وآدابهم وفنونهم ، أي ستظل الروح مكبلة بقيود المادة .

هذا الكلام معناه أن التفسير المادي يسري على مرحلة « سقوط » الإنسانية ، إذا جاز لي أن استخدم هذا التعبير الديني ، أما في مرحلة « النجاة والخلص » فلن يعود لهذا التفسير معنى لأن الأساس الذي يركز عليه ، وهو التقسيم الطبقي للبشر ، لن يعود له وجود .

قد يكون هذا الرأي الماركسي مرفا في الخيال ، وقد يكون فيه كثير من الخطأ ، أو من التنبؤات التي لم تتحقق . . . هذا كله ممكن ، وأنا أول من يعترف بأن الماركسية ليست منزهة عن الخطأ ، وبأن من نظروا إلى تعاليمها كما لو كانت منزلة أساءوا إليها أبلغ الاساءة ، كما أنا أول من يعترف بأن كثيرا من تطبيقات الماركسية قد تضمنت قدرا غير قليل من التشويه . ولكن هذا كله شيء ، وتشويه الحقيقة العلمية للمذهب شيء آخر . ومن المستحيل على من قرأ ، ورجع إلى المصادر الأصلية ، أن ينقاد إلى مثل هذه التفسيرات المبتذلة

إن واجب الكاتب الأمين نحو قرائه الذين يولونه ثقتهم ، ويتخذون منه مرجعا في الأمور التي لا يمكن أن يطلعوا عليها بأنفسهم ، هو أن يصدقهم القول ويتحمل عنهم عبء البحث والتنقيب ، ولا يستغل حاجتهم إلى المعرفة من أجل فرض آراء ناقصة أو مشبوهة ، أو من أجل المسارعة إلى كتابة أي شيء يخطر على البال ، اعتمادا على أن المطابع في الانتظار ، والقارئ مضمون .

هذا واجبك يا دكتور مصطفى محمود بوصفك كاتباً ، وبوصفك مثقفاً ، وبوصفك مسلماً : أن تصدق قراءك الكلمة ، وتنقلها إليهم أمانة من مصادرها الحقيقية ، وبعد ذلك فلتنقد الماركسية كما تشاء ، ما دمت قد اطلعت عليها بالقدر الذي يكفيك لكي تعبر عن آرائها تعبيرا صادقا .

وأخيراً ، فإن لديّ أمنية أطمح في أن تحققها لي ، ولقرائك الكثيرين ، هي أن تؤلف يوماً ما (وخير البر عاجله) كتاباً عن « الرأسمالية والاسلام » ، حتى تكتمل لدى القارئ صورتك بوصفك مفكراً يناصر الاسلام وحده ، لا هذا المذهب أو ذاك . وسأكون في انتظار كتابك هذا بشوق بالغ ، وكل ما أرجوه ، في هذه الحالة بدورها ، هو أن تعطي الفكر الرأسمالي فرصة كاملة لكي يعبر عن نفسه من خلال مصادره الأصلية ، حتى لا يتهمك أحد بانك ظلمت الرأسمالية كما ظلمت الماركسية ا

الفهرس

تقديم ٢

الباب الأول إيقاع التاريخ والحضارة

الفصل الأول

إشكالات « الصحة الإسلامية » ٩

الفصل الثاني

التخلف الفكري وأبعاده الحضارية ٢٧

الفصل الثالث

العقل العربي والتوجه المستقبلي ٦٢

الفصل الرابع

الأصالة المعاصرة ٨٥

الباب الثاني

الفكر الإسلامي وبعض المشكلات المعاصرة

الفصل الخامس

الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي المعاصر ١٤١

الفصل السادس

الإيمان الديني والعلم ١٢٥

الفصل السابع

التصنيع والقيم الأخلاقية

في العالم الإسلامي ١٣٩

الفصل الثامن

الفلسفة والدين في العالم العربي المعاصر ١٥١

الباب الثالث

المسلمون والفكر العالمي

الفصل التاسع

المسلمون « والأفكار المستوردة » ١٨٧

الفصل العاشر

ماركس و « وأفيون الشعوب » ١٩٧

الفصل الحادي عشر

مصطفى محمود بين الماركسية والإسلام ٢١١

 Bibliotheca Alexandrina



0615959

